Johannes Agnoli

SUBVERSIVE THEORIE

"Die Sache selbst" und ihre Geschichte

ça ira

Johannes Agnoli

SUBVERSIVE THEORIE

„Die Sache selbst“ und ihre Geschichte

Eine Berliner Vorlesung

Herausgegeben von Christoph Hühne

Ça ira

Johannes Agnoli - *Gesammelte Schriften* Band 3

Bislang erschienen

Die Transformation der Demokratie
und andere Schriften zur Kritik der Politik (Band 1)

Der Staat des Kapitals
und weitere Schriften zur Kritik der Politik (Band 2)

Faschismus ohne Revision (Band 4)

1968 und die Folgen (Band 5)

Geduld und Ironie. Johannes Agnoli zum 70. Geburtstag
Herausgegeben von Joachim Bruhn, Manfred Dahlmann und
Clemens Nachtmann (1995)

Weitere Bände in Vorbereitung

Staatlichkeit oder Revolution
Schriften zur politischen Theorie (Band 6)

Kritik der Politik. Johannes Agnoli zum 75. Geburtstag
(Frühjahr 2000)

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Agnoli, Johannes:
Subversive Theorie : „Die Sache selbst" und ihre Geschichte ;
Berliner Vorlesung / Johannes Agnoli. Hrsg. von Christoph
Hühne. - Freiburg : Ça-Ira-Verl., 1999
Gesammelte Schriften ; Bd. 3)
ISBN 3-924627-41-X

2., durchgesehene und verbesserte Auflage

Postfach 273
79002 Freiburg
www.isf-freiburg.org

Druck und Bindung: Litosei s.r.l., Rastignano di Bologna
ISBN: 3-924627-41-X

Veröffentlicht mit Unterstützung des Instituts für Sozialkritik e.V.

Inhalt

Vorwort des Herausgebers

Student der Politikwissenschaft am Otto-Suhr-Institut der FU Berlin, begann ich im Wintersemester 1989/90 mit der Aufzeichnung von Johannes Agnolis Vorlesung „Theorie und Geschichte der Subversion", ohne zu ahnen, daß einmal ein Buch daraus werden würde. Nun ist es endlich geschafft, und ich freue mich.

Ironischerweise – und gar nicht sehr subversiv – begann mein Unternehmen nicht ohne ein Gutteil technischer Begeisterung an gewissen Erscheinungen der kapitalistischen Warenwelt: Der kurz vorm Fall der Mauer erstandene Kassettenrekorder harrte seiner Erprobung – jenseits der Aufzeichnung des Gequakes an realsozialistischen Froschtümpeln. Dazu kam die Entdeckung des Computers als Schreib- und Textbearbeitungsmaschine. Ohne das wär's nicht gegangen. Der Eigentümer des Gerätes war übrigens mein damaliger Vermieter Nikolaus Freiherr von Knigge, von dessen Vorfahr Adolph im folgenden, wenn auch nur nebenbei, die Rede sein wird. Ich entsinne mich spannender Diskussionen über den alten Knigge, die Aufklärung und den gegenwärtigen Zustand des Kniggeschen Stammhauses zu Hannover. Dies zur Vorgeschichte.

Johannes Agnoli ging einige Monate nach dieser Vorlesung – seiner vorletzten an der Freien Universität – nach Italien; daß ein Buch daraus werden sollte, war jetzt klar. Allerdings zogen sich die Aufarbeitung und Fertigstellung des Projektes in die Länge. Und ich möchte nicht verschweigen, daß mir zwischenzeitlich immer wieder der Gedanke kam, per Raubdruck der Subversion einen Dienst zu erweisen und die Vorlesung dem rebellischen Publikum rascher zur Verfügung zu stellen.

Zur Sache also: Ich glaube, daß „subversive Theorie" in einer Zeit der Privatisierung und umsichgreifender ordnungsstaatlich-konsumistischer Gesinnung nötiger tut denn je. Agnoli unternimmt eine Reise in die immer schon existente Tradition der Emanzipation von Natur und Herrschaft, in die Tradition einer nichtprivatistischen Abwesenheit von Staat – wobei hinzuzufügen ist: eine Reise in die Geschichte ihrer Idee. Denn Subversion meint hier nicht die Aktion, sondern das, was ihr vorausgeht, was durch die Zeiten hindurch verfemt, verfolgt, vernichtet wurde – doch immer nur fast. Denn die Subversion „überwintert" in den Nischen der Gesellschaft, sie gerät in Vergessenheit, um nach Jahrhunderten erneut

auf den Plan zu treten. Was könnte die biblische Eva mit Thomas Morus „Utopia“ zu tun haben, was der griechische Materialist Demokrit mit Karl Marx, was dies alles mit uns?

Agnoli zeigt es uns mit Verve. Nicht umsonst war er der wohl brillanteste und schlagfertigste Redner des Otto-Suhr-Instituts, oder, wie die „Frankfurter Allgemeine“ schrieb, „politisches Urgestein“. Ganze Hörsäle schlug er in seinen Bann, und für uns Studenten waren seine Vorlesungen mehr als nur Pflichtveranstaltungen. Seine Emeritierung und sein Weggang aus Berlin haben eine doppelte Lücke hinterlassen: Zwar läßt sich seine Kunst, zwischen scheinbar Unverbundenem pointiert politische Querbezüge herzustellen, festhalten und dokumentieren – der vorliegende Exkurs in die Geschichte der Subversion zeugt davon. Aber die fast schon legendäre Zettelwirtschaft, mit der er seine Vorlesungen bestritt, dazu seine Begeisterung für Fußball, wenn Italien spielte (Sprechstunden wurden dann Hörstunden am Radio) – man muß es erlebt haben.

Aber das sind Nebensächlichkeiten. Elementar ist, was Johannes Agnoli auf den folgenden Seiten zu sagen hat. Und vielleicht ist die subversive Theorie nicht nur der Bildung zuträglich, sondern zudem behilflich, die Durststrecke zur Revolution besser durchzustehen und weiter mit Geduld und Ironie so unermüdlich zu wühlen wie der berühmte Maulwurf.

Christoph Hühne

Vorbemerkung

Christoph Hühne nahm das Wagnis auf sich, meine letzte Vorlesung an der Freien Universität Berlin auf Band aufzunehmen und zu transskribieren. Ohne mein Wissen übrigens, aber sicherlich nicht gegen meinen Wunsch. Denn ich war auf das Höchste erfreut, von ihm das umfangreiche Konvolut entgegenzunehmen, das er übrigens noch mit einem ausführlichen Index versehen hatte. Nun liegt der Text dieser Vorlesung dem Leser zu seiner Bildung, seinem Vergnügen oder – so vorhanden – seinem Ärger vor. Meine allerletzte Vorlesung war es eigentlich nicht, denn im darauffolgenden Sommersemester 1990 konnte ich nicht umhin, gewissermaßen außerhalb meiner dienstlichen Verpflichtungen (mein Engagement an der FU war offiziell beendet) zwecks Antwort auf Fukuyamas unsägliche Abschaffung der Weltgeschichte einen zusätzlichen Kurs zu halten – im Grunde eine Ergänzung zu meinem Hinweis auf die unabdingbare Notwendigkeit des subversiven Denkens.

Zum Text: Die drei ersten Stunden der Vorlesung wurden nicht aufgenommen. Ich habe versucht, anhand meiner „Zettelwirtschaft", die Christoph Hühne in freundlich-ironischer Emphase „legendär" nennt, das Gesagte zu rekonstruieren. Allerdings in abgekürzter Form, denn in den vorhandenen Zetteln fehlten verständlicherweise jede Aktualisierung, die vielen Querbezüge, die eingefügten Tagesprobleme und aktuellen Begebenheiten, mit einem Wort sämtliche Einfälle, die mir im Laufe des Vortrags jeweils kamen – sehr zum Leidwesen eines Teils der Zuhörer, der sich über Verwirrung beklagte, während ein anderer Teil seine Freude daran hatte. Es ist zu bemerken, daß selbst im vollständigen Text etliche dieser Querbezüge und Einfälle der Strenge des Lektors zum Opfer fielen. Von ihm wurde ich über den Unterschied zwischen dem gesprochenen Wort und dem gedruckten Satz belehrt. Und auf meinen Einwand, Hegels Vorlesungen seien von keinem Lektor bereinigt worden, machte er mich darauf aufmerksam, ich sei nicht Hegel. Was ich, obzwar widerwillig, zugestand.

Bei der dritten Vorlesung vom 21. Oktober, die den Übergang von der Sache selbst zu ihrer Geschichte darstellte, kam mir das Legendäre abhanden. Von allen Zetteln waren nur die allgemeine Disposition und einige Stichworte übriggeblieben, die ich in einem Überblick zusammen-

gefaßt habe. Zu den Quellen ist zu sagen, daß die angeführten Stellen und Zitate in den Sammelbänden und den großen Geschichtswerken ausführlich dokumentiert sind, die in der Bibliographie angeführt werden. Die üblichen akribischen Zitatnachweise fehlen; es handelt sich letztlich um eine Vorlesung. In der Zettelwirtschaft sind sie allesamt festgehalten, und ich bin also jederzeit in der Lage, pedantischen Nachfragen Genüge zu tun. Solche Hinweise, vor allem bei Kant, Hegel oder Spinoza, wären für den Kenner ohnehin nicht nötig. Fehlt das Vertrauen, bleibt dem Mißtrauen immer die Möglichkeit, selbst Kontrollen durchzuführen. Es ist klar, bei wem die Beweislast liegt.

Zu den abgehandelten Autoren ist eine Ergänzung notwendig. Sie betrifft Lucretius Carus, dessen subversive Qualität ich bezweifelt hatte. Inzwischen konnte ich eine wohlfeile Ausgabe seiner Dichtung 'De rerum natura' erstehen und bei erneuter Lektüre feststellen konnte, daß ihm der Lorbeer der Subversion allerdings zusteht.

Christoph Hühne gebührt mein schlichter Dank. Beim geneigten Leser möge diese Schrift gute Aufnahme finden, zum Behuf der Aufklärung, des Vergnügens und der Anleitung zur heiteren Ernsthaftigkeit des rebellischen Lebens.

Johannes Agnoli
San Quirico di Moriano, Sommer 1996

Zur Sache selbst

Eingangs eine Klarstellung, um Mißverständnisse zu vermeiden: Es geht im folgenden nicht um die Subversion und ihre praktische Verwirklichung in der Geschichte, nebst einer Anleitung zum Gebrauch derselbigen in der Gegenwart. Wer also die Aufforderung erwartet, Unbotmäßiges zu tun, der wird den Saal enttäuscht verlassen. Nicht, daß Unbotmäßigkeit nicht gefragt wäre; sie ist nach wie vor eine gesellschaftliche Notwendigkeit gegen den Zeitgeist. Hier wird aber lediglich über sie zu berichten sein – und zwar in ihrer besonderen Form, der Form der Subversion. Darüber gibt uns die Etymologie eine erste Auskunft, denn 'subvertere' heißt wörtlich: das Unterste nach oben kehren, umstülpen also. Die eindeutige Bestimmung des Begriffs findet sich dann 1844 bei Karl Marx in seiner 'Einleitung zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie', wenn er von dem „kategorischen Imperativ" spricht, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist." Es geht der Subversion also, wie Kant gesagt hat, um die menschliche Würde schlechthin.

Die Sache selbst: Ist die Subversion als Handlung gemeint, als Tat, die bekanntlich und nach Goethe immer am Anfang steht, daß heißt als Praxis, oder ist sie die Reflektion, das Nachdenken über „die Verhältnisse, die nicht so sind" (Brecht) und also radikal verändert werden müssen? Somit zeigt 'die Sache selbst' zwei Seiten. Sie erscheinen zuweilen getrennt, zuweilen identisch; sie gehören aber stets und notwendig zusammen, ganz gleich, welche Macht subvertiert werden soll: Kirche, Staat, Verband, Religion, Tradition oder Konstitution. Die Paarung von Theorie und Praxis ist allerdings nicht immer zugleich gegeben, denn die praktische Subversion kommt geschichtlich auch ganz ohne Theorie vor, freilich nicht ohne gedanklichen, ohne rationalen Hintergrund. Michael Kohlhaas kannte keine Theorie und wahrscheinlich nur dunkle, religiöse Impulse; dafür aber klare Prinzipien der Redlichkeit und Rechtlichkeit, der redlichen Rechtlichkeit. Des Jesuiten Juan de Marianas theoretische Grundlegung des Königsmords in seinem 'De rege et regis Institutione' (1598/99) war rein theoretisch, aber von ihr ging gleichwohl ein praktischer Impuls aus, der einige gekrönte Häupter ins Rollen brachte.

Diese Verdoppelung finden wir auch in einer Form der Subversion,

die nicht immer als solche erkannt wird, die im Alltag ohnehin ihren spezifischen Charakter zu verlieren scheint: in der Utopie. Es wird sich bei der Verhandlung der Sache selbst zeigen, daß das Utopische sich der Subversion immer beimischt. Utopie zur Zukunft hin, keine rückwärts, etwa zum Mittelalter hin gewandte wie in der politischen Romantik, keine zur blonden Horde, wie im Nazismus. Keine Utopie also der Macht oder der Herrschaft, der Hierarchie und der Führungseliten, sondern eine des emanzipatorischen Impulses; Utopie als Hoffnung eines Besseren. Diese Hoffnung kommt nie an ihr Ende, vor allem nicht in dürftigen Zeiten. Utopie, das ist der „Traum von einer Sache" (Marx), dem nur das Bewußtsein fehlt, um sie wirklich zu haben. Gäbe es sie nicht, verschwände alles Utopische aus dem Denken, dann geriete das 'subvertere' in Vergessenheit, dann würde das Menschliche an der Gesellschaft verschwinden: das heißt eine Humanität, das sich nicht im Mitleid für das geknechtete Wesen und in barmherziger Hilfe erschöpft, sondern für sein freies Glück kämpft.

Das Paradies auf Erden? Dazu ist Kritisches anzumerken. Hölderlin behält immer noch Recht: Wenn man den Himmel auf Erden einrichten will, dann schafft man in Wirklichkeit die Hölle. Nur wird diese Weisheit für Reaktionäre zum billigen Argument, die Wirklichkeit als höllisches Verhältnis zu konservieren. Auch gegen das Paradies auf Erden wäre zu revoltieren. Paradiesisch aber wären Zustände, in denen homo homini deus und nicht mehr lupus sein würde, das heißt Humanes sich ereignen könnte; sie sind in potentia immer gegeben, können hier auf Erden materialisiert, sollen nicht ins Jenseits verlegt werden. Zur Zukunft hin: In der Tat denken die Subversiven, die Utopisten zumal, an die kommende, nicht an die gegenwärtige Zeit. Ebenso zeigt die Sache selbst immer einen Neubeginn an, nicht das Ende einer Epoche. Aber auswirken kann sie sich auch als Utopie durchaus als Gegenwart, als unterschwellige Wirkung der Subversion. Dies gilt erst recht für die Theorie, so sie der Herrschaft die fällige Absage erteilt.

Die Subvertierung der Verhältnisse bleibt nicht in der bloßen Form stecken. Sie wird konkret, sie ihren Inhalt und ihr Ziel in der „Assoziation der Freien und Gleichen": in der Entelechie aller humanen Veränderung. Daß es keine Herrscher und Beherrschten, keine Herren und Knechte mehr geben soll, auch – horribile dictu – keine Regierenden und Regierten mehr, das mag nicht nur der Gegenwart als bloße Theorie gelten. Selbst für den Alltag, für die unmittelbare Erfahrung macht es doch einen Unterschied, ob wir uns am gewohnten, uralten Schema von Oben

und Unten halten oder ob wir uns am Traum, vielmehr am Telos von Freiheit und Gleichheit orientieren. In diesem Fall, und aller Absage an die Utopie zum Trotz, gestalten sich die gesellschaftlichen Beziehungen im Arbeitsprozeß, in der Schule, zwischen den Generationen und den Geschlechtern, in Ökonomie und Kultur anders: zwangloser, menschlicher, freundlicher. Kantisch gesprochen: wenn das althergebrachte Schema gebrochen wird, gilt der Mensch endlich als Zweck, nicht mehr als Mittel. Im inzwischen ebenso berühmt wie berüchtigt gewordenen Jahr 1968 wurde der Versuch unternommen, dieses Schema umzustoßen - nicht ganz vergeblich, auch wenn die Restauration wieder zu obsiegen scheint.

Wer statt dessen das Ende der Utopie verkündet und nebenbei das Subversive kriminalisiert, will genau der Möglichkeit neuer Aufbrüche wehren. Solche Vorstellungen fahren sich allerdings im altbewährten „pissenden Denken" fest, wie Hegel das einmal nannte. Ich will nur andeuten, was in diesem schiefen Denken vor sich gehen mag. Zunächst wird ganz zu recht festgestellt, daß es historisch stets und immer ein Oben und ein Unten, Verfügende und Verfügte, Herren und Knechte gegeben hat - was so viel heißt wie: immer Genießer und Nutznießer der Arbeit Anderer und immer Arbeitende, die für den Genuß der anderen sorgten. Alsbald wird aus dem Tatbestand der geschichtlichen Irrungen und Wirrungen, der Kultur und der Barbarei, ein Naturgesetz gemacht: das unumstößliche Gesetz der Hackordnung bei den Hühnern, der ewigen Ordnung und Hierarchie bei den Engeln, schließlich der menschlichen Über- und Unterordnung in Ökonomie und Politik. Am Ende dieser pissenden Logik schwappt das Prinzip ins Moralische über: Die Trennung von Oben und Unten wird zum Symbol des Guten schlechthin. Das ungewisse Sein erhebt sich zum definitiven Sollen. Die Arbeitenden in der Fabrik, die Angestellten im Reisebüro, das Wählervolk im politischen Raum werden, ontologisch garantiert, zum bloßen Mittel. Darin liegt der Sinn des Satzes, der Mensch stünde immer im Mittelpunkt; und auch der Kunde wird im Warenhaus des Lebens zum König. Verschwiegen wird angelegentlich, daß an der Kasse die Guillotine wartet - nicht die jakobinische der Gleichmacherei, sondern die termidorische der freien Anhäufung des Reichtums.

Mit der Perspektive, 'die Ordnung' als Synonym für Herrschaft an sich umzuwerfen, ist die Quintessenz der Sache selbst offengelegt; im wörtlichen Sinn der strategische Punkt, an dem die Herrschaft des Menschen über den Menschen ausgehebelt werden kann. Das ist der Punkt, an dem der archimedische Hebel der Emanzipation ansetzt.

Zurück zum alltäglichen Gebrauch des Wortes 'Subversion'. In den gängigen Wörterbüchern oder Lexika, das heißt in den Anhäufungen des Common sense, tauchen Unterschiede auf, gesellschaftlich und geschichtlich bedingte, je nachdem, ob der Subversion als Absicht, als Prozeß, als Überlegung, mit Apathie oder mit Interesse begegnet wird. Ich beginne mit zwei Beispielen, mit dem Fischerlexikon von 1975 und der 'Enciclopedia Generale' De Agostinis von 1989. Ich nehme noch hinzu: 'Wahrigs Deutsches Wörterbuch' von 1973 und Zingarellis 'Vocabolario della Lingua Italiana' von 1995. Ich gebe gerne zu, daß den italienischen Definitionen aus mitteleuropäischer Sicht zuweilen etwas Ungewohntes anhaftet. Beiden Lexika, auch beiden Wörterbüchern gemeinsam ist die Bestimmung, daß 'subversiv' zerstörerisch bedeutet. Nur bleibt das Fischerlexikon beim Zerstörerischen stehen: „subversiv: umstürzlerisch, zerstörend", während De Agostini hinzufügt: „sovversivo, was auf Umsturz der konstituierten Ordnung aus ist; subversive Theorie: im weiten Sinne, was auf Umstülpung einer Tradition, auf Innovation aus ist". Das Zerstörerische erweist sich hier als Negation nach vorne. Noch eindeutiger ist der Unterschied bei den Wörterbüchern. Während der deutsche Wahrig bei „umstürzend, umstürzlerisch, zerstörend" stehen bleibt, geht der italienische Zingarelli entschieden weiter: „sovversivo: 1. wer versucht, Institutionen des Staats umzustülpen, ihn in seiner Struktur zu verändern (subversive Theorie); 2. wer auf radikale Innovation, auf Umwälzung von Traditionen aus ist; rebellisch, aufrührerisch".

Auf gut deutsch gibt es also in der Subversion keine Theorie, im Italienischen finden wir nicht nur Rebellion, sondern auch Theorie und radikale Erneuerung. Wir wollen sehen, ob darin der Sinn der subversiven Theorie liegt: im Nachdenken über schlechte Zustände und in der Einsicht in die Notwendigkeit der Umwälzung, im Entwurf des Neuen. Denn nur so verstanden, konjugiert sich Subversion auf Emanzipation. Denn es gibt Angriffe auf die konstituierte Ordnung, die nicht die Freiheit meinen, sondern nur eine andere, noch ordentlichere Ordnung. Sie richten sich gegen institutionelle Zwänge, aber nur, um einen noch härteren Zwang durchzusetzen. Sie gehen gegen die Macht vor, aber nicht als Gegenmacht, sondern selbst als Macht: eine Macht gegen eine andere, keine Negation, vielmehr schlicht und einfach staatstragend und konstruktiv. Leider kennt die deutsche Sprache trotz ihres Reichtums für diesen Sachverhalt kein Wort. Wenn aber die Sprache, sagt Hegel, das Leben des Geistes ist, wenn das Bewußtsein, das produzierende, sich auch in der Gestalt der Sprache verwirklicht, dann könnte dieser semantische

Mangel unter Umständen etwas verbergen, vielleicht die Identifikation mit den herrschenden Mächten. Diese Art der Kampfansage gegen die Freiheit, die Marx irgendwo die Revolution für die Sklaverei, die die kritische Theorie die konformistische Rebellion genannt hat, heißt im Italienischen nicht 'sovversione', sondern 'eversione'. Und bei der 'Eversion' findet sich in den italienischen Lexika kein Hinweis auf Theorie; und in der Tat kennt die Eversion nur Ideologeme, Gefühle und die schlimme Logik des Irrationalen.

Nun ist immer wieder von Ideen die Rede, und wenn davon gesprochen wird, erhebt sich schnell der altbekannte Einwurf, man befasse sich mit bloßen Überbauerscheinungen, mit einer Schimäre. Daher einige Anmerkungen zum Problem des Verhältnisses von Basis und Überbau, das häufig und irrigerweise mit dem von Sein und Bewußtsein verwechselt wird. Hier gilt es, allerhand neu und weiter zu denken. So lehrreich und interessant die Entdeckungsreise ins negative Denken sein mag - zur Erbauung soll sie ebensowenig geraten wie zur Besichtigung einer Galerie von Geistesgrößen. Die Frage lautet aber, ob die subversive Theorie, ob überhaupt irgendeine Idee zur materiellen Gewalt werden, also, materialistisch gesprochen, ob sie zur Basis gehören kann. So einfach zu klären ist das Verhältnis, wenn man so will: die Dialektik von Materie und Idee nicht. Sicher: Das gesellschaftliche Sein bedingt das Bewußtsein. Es kommt aber darauf an, wie beide Pole begriffen werden. Die mechanische Gegenüberstellung vergißt, daß das gesellschaftliche Sein keineswegs ein bewußtloses Sein ist – sonst wäre es ein bloß anorganisches oder vegetatives Dasein. Zum gesellschaftlichen Sein gehört allemal die Arbeit des Gehirns, die spezifische Form des produzierenden Bewußtseins. Die Widerspiegelungstheorie, also die orthodoxe Karikatur, zu der Marxens Thesen über Feuerbach verkommen sind, übersah schlicht die Wirklichkeit eines Bewußtseins, das nicht bloß rezipiert noch Ideologien sich ausdenkt, sondern das praktisch produziert. Nach dieser Karikatur sähe der wirkliche Lauf der Dinge so aus, als ob – ein Mysterium oder die religiöse Seite der Widerspiegelung – aus der mittelalterlichen Weise des Webens im Fortschritt des Stoffwechsels mit der Natur der mechanische Webstuhl entstanden wäre und das Bewußtsein diesen Tatbestand nachträglich wahrgenommen hätte. Am Ende käme das überraschte Bewußtsein zur erneut widerspiegelnden Erkenntnis, es beginne nunmehr die industrielle Produktion. Auch diese Perspektive muß subvertiert werden, da die wirkliche Entwicklung genau andersherum verläuft. Als das Gehirn vermittels des Nachdenkens und der Arbeit des Bewußtseins ei-

nes englischen Pfarrers den mechanischen Webstuhl erfand, hielt es das Sein der alten Produktionsweise nicht mehr bei sich aus. Daß indes das Tätigsein des Gehirns zur Basis der Wirklichkeit gehört, hatte Descartes bereits fünfzehn Jahre vor dem mechanischen Webstuhl auf seine, wenn auch verschrobene, weil idealistische Weise entdeckt und derart den Umsturz angesagt: „cogito ergo sum".

Mit seiner Abhandlung 'Über die Methode' hatte Descartes – allerdings widerwillig – ganze Gedankensysteme in Frage gestellt, aber es gibt aber auch entschiedenere Verneiner, die das Althergebrachte zum Einsturz brachten. Ich erinnere exemplarisch an den Hylozoismus der Vorsokratiker, an Brunos Unendlichkeit, an Diderots Atheismus; und nicht von ungefähr steht dabei häufig die Materie als Begriff und Problem im Vordergrund. Die Aussage, die Materie sei belebt, die These, daß zwar „die Materie ohne Geist, der Geist aber nie ohne Materie existiert und wirksam sein kann" (Goethe), sagt allem Außerirdischen ab, bricht mit Jahrtausende alten Traditionen und läßt die Götter, den Schöpfergott zumal, in die Bedeutungslosigkeit, in die Nichtexistenz verschwinden. Auch dies gehört zur Sache selbst.

Die Forschung nach der subversiven Theorie wird durch eine negative Landschaft führen, in der die Negation als Motor der dialektischen Bewegung, das heißt: als movens aller Widersprüchlichkeit wirkt – nicht Negation der Negation, nicht Versöhnung also, sondern Negation sans Phrase, Negation als destructio, als eigenwillige Vernunft, die gegen das faktisch Bestehende angeht, gegen die Logik der Ordnung: der ordentlichen Produktionsweise, der ordentlich im Staat verfaßten Gesellschaft, des Ordnungsglaubens und des ordentlich strukturierten Denkens. Das will im Grunde heißen: gegen alle Formen der ecclesia triumphans.

In diesem Sinne soll auch ohne schlechtes Gewissen Ideengeschichte getrieben werden, denn es geht darum, Erkenntnisse der Vergessenheit und der Vergeßlichkeit zu entreißen. Aber hier interessieren nicht sogenannte Bildungsgüter, die am Rand der Haupt- und Staatsaktionen des Geistes ihr Leben zu fristen haben, sondern die perennierende Gegenwart der Brüche, Hoffnungen und Entwürfe. Um Gedanken geht es durchaus und, wenn man so will: um die Philosophie, die wider den Stachel löckt. Sie kann dadurch geschichtlich wirksam werden und Praxis einleiten, da sie Unerhörtes anmeldet, Dämme einreißt. Auch im Altbekannten steckt das Unerwartete. Kant zum Beispiel lebte und lehrte als preußischer, genauer ostpreußischer Professor. Und dennoch verdiente er, ein pedantischer, stiller Anbeter der Pflicht, sich den subversiven Ehrentitel: „Der

Alleszermalmer". Heinrich Heine sah in ihm einen radikaleren Revolutionär als Robespierre, denn dieser ließ einen König köpfen, Kant aber enthauptete Gott. Sicher: Auch aus subversiver Theorie können Ideologien oder Legitimationen entstehen. Auch das richtige Bewußtsein, daß das Vorhandene zu verändern sei, kann zum falschen des bloßen Machtwechsels gerinnen, also zur falschen Wirklichkeit, zur „faulen Existenz" (Hegel); nicht nur das tragische Schicksal der Bolschewiki, auch Luthers Rücknahme seines ursprünglichen Umdenkens, seine doppelte 'metanoia' gehört dazu.

Wenn also von den Ideen zu sprechen sein wird, darf ihr geschichtlicher Zusammenhang nicht vergessen werden. Auch die geschichtliche Wirklichkeit bedingt das Denken. Die Vorlesung wird auch von den christlichen Ketzern handeln, so von Joachim von Fiore, von Fra Dolcino, von Thomas Müntzer und von den Levellers – samt und sonders subversive Elemente, Rebellen allemal, aber Rebellen in Christo. Sie waren aufrechte Christen, und es wäre nichts verkehrter, als sie zu Vordenkern freier, unreligiöser Ideen zu machen. Ernst Bloch nannte Müntzer einen „Theologen der Revolution". Gerade seine Theologie gehört wesentlich zu seiner Subversion und muß daher ernst genommen werden. Das Denken dieser christlichen subversiven Elemente kam aus dem Glauben, nicht aus wissenschaftlicher Erwägung. Dennoch brach in ihren Glauben das Wissen ein: daß es üble Zustände gäbe und daß ihre Abschaffung notwendig bedeuten müsse, die Verhältnisse selbst umzuwerfen. Das war allerdings nicht der Glaube, der sich sonst als treues Instrument der Macht bewährt. Bei ihnen wirkte eine Kraft, die sich nicht um Dogmen und Systeme sorgte, sondern um die Autonomie, um eine menschlichere Wirklichkeit. In diesen Ketzereien sind die Spuren einer Perspektive präsent, die erst viel später ihre theoretische Bestimmung finden sollten.

Finsternis, Licht und das Recht auf Widerstand

Nicht dahin geht das Interesse, am Ende dieser Überlegungen eine komplette Theorie der Subversion in die Tasche zu stecken, d.h. die 'wahre Subversion' als Definition zu besitzen. Es geht also nicht um die absolute Wahrheit jenseits allen Zweifels, nicht um das 'verum dubio solutum', sondern um den einer Theorie immanenten Wahrheitsgehalt, der einzig und allein wissenschaftlich von Bedeutung ist, der sich mannigfach als Freiheit, Mündigkeit und Emanzipation artikuliert. Die Behandlung der Sache und die Auswahl der Theorien soll an das Prinzip der Parteilichkeit anknüpfen, wie es Immanuel Kant formuliert hat.

Daß es keine 'wahre', keine definitive Subversion gibt, liegt an der Sache selbst, die sich nicht und niemals in sich abschließt. Subversion findet im Vorfeld revolutionärer Bewegungen statt, und sie kennt so viele Gestalten, wie es Wege zur Revolution gibt. Die Theorien der Subversion stellen sich in der Vielfalt daher eher als Propädeutik zu einer Analyse der geschichtlichen Situation dar, die in Form und Inhalt eine Revolution sowohl gesellschaftlich wie ökonomisch, politisch und kulturell einleitet.

Diese Vielfalt birgt die Möglichkeit widersprüchlicher Erscheinungen. So bricht die subversive Theorie zuweilen aus dem reinen Denken aus und wird handgreiflich, praktisch – wenn aus der Freiheit eines Christenmenschen die Freiheit der gemeinen Leute wird, wenn also die Bauern den Aufstand proben. Sie kommt aber ebenso oft auf leisen Sohlen daher, schleicht sich unmerklich in ein altbewährtes Ordnungsgefüge ein und bringt es langfristig aus den Fugen. Allein, im Verborgenen blüht sie nicht. Die subversive Theorie ordnet sich nicht der deutschen Geistesfreiheit unter, gehorcht nicht dem autoritären Liedgut : „Die Gedanken sind frei, wer kann sie erraten"; wobei also die Freiheit des Denkens ihr Wesen darin hätte, nicht ins Freie vorzudringen, sondern vielmehr im Gemüt, in der Innerlichkeit verschlossen zu bleiben. Subversion aber will sich enträtseln lassen, ins Offene treten. Und dennoch scheint sie sich manches Mal hinter einer naiv zur Schau getragenen Demut zu verstekken, um desto hochmütiger loszubrechen. Das von Franz von Assisi erteilte Lob der Armut und der Kreatürlichkeit verwandelt sich dann bei Margherita la Bella und Fra Dolcino in die Gewalttätigkeit der armen Leute, der wahren Kreaturen, gegen die reichen Herren.

Womit wir bei den Ketzern angelangt wären, bei der Frage, wie sich die Ketzerei zur Theorie verhält. Auf den ersten Blick stehen sich zwei Welten gegenüber: Theorie im allgemeinen Verstand des Ausdrucks setzt Reflexion, Einsicht, Arbeit des Begriffs voraus – Momente, die der Ketzerei abzugehen scheinen. Anders, wenn man die Sache näher betrachtet: In jeder ketzerischen Bewegung steckt ein harter Kern von Ratio, der sich schließlich in seiner gesellschaftlichen und geschichtlichen Potenz erkennen läßt. Selbst das Absonderliche, für abseitig Erklärte, kann sich als Erkenntnis erweisen, das Denken beflügeln und in seiner Radikalität auch dem Handeln neue Perspektiven eröffnen. Auch wenn es keine einheitliche Theorie der Subversion geben kann – die Subversion, die sich gegen das System richtet, kann sich unmöglich einer systematischen Definition fügen – so lassen sich dennoch gemeinsame Züge ausfindig machen, wenn auch e contrario. Alle subversive Theorie, ganz gleich welchen Inhalts, erscheint der konstituierten Ordnung nicht nur als Produkt lichtscheuer Elemente, sondern selbst als Fremdkörper: ein Feind, ein Agent, der sich zum Zwecke der Zersetzung im Reich des Guten einnistet. Daher gerieten die Ketzer, die Hexen, die Atheisten und Materialisten in einen höllischen, schwefeligen Geruch: Kreaturen des Bösen, Boten des Teufels. Ihre Dissidenz bewies in den Augen der Ordnung nicht nur eine Abweichung von der Orthodoxie, sondern die Perversion eines absichtlichen, gewollten Irrtums: Die Ketzer waren unbelehrbar. Und dies nicht nur im Glauben, sondern auch im Irdischen, in Sachen der Form Staat, in der Politik, in der ein breiter, leicht gangbarer Weg von der Inquisition zu Verfassungsschutz und anderen Staatsschutzorganen führt, ganz egal, wie die Form des Staats im einzelnen beschaffen sein mag.

Es ist also nicht weiter erstaunlich, wenn sich die Bestimmung der Subversion als eines Straftatbestands durch die verschiedenen politischen Systeme hindurch nicht sehr unterscheidet. Dies nimmt bisweilen parodistische Züge an, wenn zum Beispiel die Bestimmung der Subversion im 'Kleinen Politischen Wörterbuch' (Berlin Ost, 1983) und die Hinweise auf subversive Tätigkeiten in der Bundestagsdebatte über die Notstandsgesetze trotz der verständlichen Verschiedenheit ihrer Terminologie doch nicht nur ähnlich, sondern in ihrer Konsequenz identisch sind. Das gleiche gilt von der Verurteilung der subversiven Tätigkeit, aber auch von der Zurückweisung einer subversiven Analyse, die die Zustände als Mißstände aufdeckt und denunziert. Ost und West, auch Nord und Süd kommen schnell auf den einen Punkt: Es handelt sich nicht um das Denken und Handeln freier und unabhängiger Subjekte, sondern um vom Ausland

bezahlte, mal „imperialistische", mal „kommunistische" Elemente, die einen „wesentlichen Bestandteil der Globalstrategie" zwecks Umsturz des realen Sozialismus, der freiheitlich-demokratischen Grundordnung oder eben des Reichs des Guten bilden. In allen politischen Systemen setzt sich das Gebot der Treue zur Ordnung um in das Verbot, „das Volk über das wahre Wesen der Konstitution aufzuklären" (Kant): Aufklärung wird zur Subversion. So gesehen gerät jede Form des Widerstands gegen Macht und Herrschaft in den Bereich polizeilicher Maßnahmen. Allenthalben sieht der Staat Ruhestörer und gefährliche Subjekte am Werk. Sofern die Ordnung, das heißt das jeweils gültige 'Wertesystem', das Licht darstellt, erscheinen subversive Gedanken und Gestalten als finstere Gesellen, eben als lichtscheue Elemente. Wenn aber die jeweilige Herrschaft zugleich Geborgenheit bietet, die Wärme des Dunkels, worin die 'guten Bürger' – die nach Diderot allerdings die „schlechten Menschen" und „gefährlichsten Feinde" der Aufklärung sind – sich wohlfühlen und Dunkelmänner sich tummeln, dann ist die Subversion ein einziger Lichtblick, das Licht, das oft vom Scheiterhaufen her leuchtete.

Gemeinsame Züge an der Sache selbst lassen sich aber nicht nur e contrario finden. Alle Subversion verweist auf ein unzweideutiges Prinzip, das Prinzip Widerstand. Selbst in der gewalttätigen Form des Aufruhrs oder in der theoretischen Begründung des Königsmords meldet sich Widerstand gegen das Unerträgliche. Die Häresien widerstreben dem Totalitätsanspruch der Kirchen auf die Wahrheit; Giordano Bruno widersteht dem Zwang, trotz des Wissens glauben zu müssen; Spinoza widersetzt sich dem Willen seiner Gemeinde. Geschichtlich läuft daher alle subversive Theorie, vor allem in politicis, auf das Recht auf Widerstand hinaus.

Darin lag auch der umstürzlerische Charakter des Widerstandsrechts, das die jakobinische Verfassung vom 24. Juni 1793 proklamierte. Dieser Artikel klang so umstürzlerisch, daß viele Verfassungsrechtler darin (und zurecht) die Negation jeder staatlichen Verfassung von Gesellschaft sahen: Eine solche Verfassung enthielte in sich das Prinzip ihrer eigenen Aufhebung. Die entsprechenden Artikel verdienen festgehalten zu werden. Angebahnt wurde der konstitutionell legitimierte Umsturz der konstitutionellen Ordnung schon in Artikel 9: „Das Gesetz soll die allgemeine und persönliche Freiheit sichern gegen die Unterdrückung durch die, die regieren". Konkretisiert wird dies durch Artikel 34: „Unterdrückung der Gesamtheit der Gesellschaft ist es, wenn auch nur eines ihrer Glieder unterdrückt wird; Unterdrückung jedes einzelnen Gliedes ist es, wenn die

Gesamtheit der Gesellschaft unterdrückt wird". Und Artikel 35 zieht die Konsequenz: „Wenn die Regierung die Rechte des Volkes verletzt, ist für das Volk und jeden Teil des Volkes der Aufstand das heiligste seiner Rechte und die unerläßlichste seiner Pflichten." Darin äußert sich die jahrhundertealte Tradition des europäischen Widerstandsrechts, seine subversive Qualität.

Widerstand ist immer gegen die Machthaber und Machtinstanzen gerichtet. Nicht mehr jakobinisch, aber immer noch traditionell, ist die Verfassung von Bremen aus dem Jahr 1947; Artikel 19 sagt: „Wenn die (...) Menschenrechte durch die öffentliche Gewalt verfassungswidrig angetastet werden, ist Widerstand jedermanns Recht und Pflicht" – eindeutig dem französischen Vorbild geschuldet, jedoch mit hanseatisch kluger Weglassung der Heiligkeit. Die verfassungsrechtliche Verkehrung dieses Verhältnisses – genauer gesagt: die grundgesetzliche Perversion des Rechts auf Widerstand gegen die Macht in die unbedingte Pflicht zur Verteidigung der Macht – erfolgte bei der Novellierung des Grundgesetzes 1968, bei der Beschlußfassung und Verabschiedung der Notstandsgesetze. Der Bundestag definierte das Recht auf Widerstand als die juristische Berechtigung und moralische Verpflichtung aller Bürger, die öffentliche Gewalt gegen die Subversion auf eigene Initiative zu verteidigen, wenn andere Abhilfe nicht möglich sei. Das Recht auf Widerstand gegen die Staatsgewalt transformiert sich so in die staatsethische Pflicht, im Notfall auf eigene Faust gegen die Negation vorzugehen. Und nebenbei bemerkt: Wenn es gegen Subversion, Rebellion und Revolution geht, erklärt sich der Staat grundgesetzlich stets bereit, seine heiligste Kuh auf dem Altar des Machterhalts zu schlachten: das Gewaltmonopol.

Erst im Laufe der Darstellung werden sich die Kriterien finden, die es erlauben, die Subversion begrifflich dingfest zu machen. Es handelt sich, philosophisch gesprochen, um das alte Problem des veri criterium. Es liegt auf der Hand, daß andere Kriterien sich einstellen müssen als die gängigen der bloßen Definition dessen, was die Subversion an und für sich darstelle. Wichtiger ist, ihren Wahrheitsgehalt an der Frage des cui bono zu klären: Sowohl in theoretischer wie praktischer Perspektive läßt sich die Frage nicht umgehen, wozu sie denn sein soll, wozu sie gut sei. Auf die Entelechie der humanen Veränderung wurde bereits verwiesen. Die Methode der Darstellung und die Kriterien der Auswahl werden sich im Lauf der Entwicklung selbst ergeben, der jeweiligen geschichtlichen Bedingtheit entsprechend. Antike, Mittelalter, Neuzeit und Gegenwart lassen sich nicht über einen Leisten schlagen. Denn in der Geschichte gibt

es keine durchgängige Gleichzeitigkeit, und bezüglich des Wahrheitskriteriums findet sich bei Kant eine Antwort auf die Frage, was die wahre Wissenschaft sei, eine, an positivistischen Maßstäben und subjektivistischen Interessen gemessen übrigens durchaus subversive Antwort: nur jene Wissenschaft sei wahr, die dem gemeinen Mann zu seiner Würde verhülfe.

Das hat bereits etwas, woran man sich halten kann; ein Kriterium, um die Opfer, die die Geschichtsschreibung der Sieger in den Fluß Lethe gestoßen hat, aus der Vergessenheit hervorzuholen. Gewiß besteht nicht alles, was Negation ist, aus ungehobenen Schätzen; aber die gängige Historie erklärt die subversive Theorie ganz umstandslos zu – Mist. Vergessen wir also nicht, wie es in einem italienischen Lied heißt, daß auf den Diamanten nichts wächst, auf dem Mist aber, da wachsen die Blumen.

* * *

Die historische Bedeutung der Subversion liegt darin beschlossen, daß sie der radikalen Veränderung vorarbeitet und als Ferment der Emanzipation wirkt. Diese Verbindung der Subversion mit der Emanzipation weitet das theoretische Feld aus und macht es möglich, Umwälzungen auch in scheinbar abgelegenen Problemstellungen aufzuspüren. Auch dabei kommt es auf die besondere gesellschaftliche Situation an, auf die Besonderheit der jeweiligen „gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse". Man wird dann sehen, inwiefern das „homo mensura" des Protagoras, Giordano Brunos Abschaffung des personalen Gottes oder Spinozas „multitudo" – aller scheinbar philosophischen Abgehobenheit zum Trotz – in Wirklichkeit, das heißt in ihrem konkreten Wahrheitsgehalt, zur Umwerfung verkehrter Verhältnisse beigetragen haben.

Wie eigentümlich die Linien der Begriffsbestimmung verlaufen können, wird aus zwei Beispielen ersichtlich; erstens: Den Konservativen galt die SPD jahrzehntelang als 'Umsturzpartei', und ihre Theorie, der Marxismus der zweiten Internationale, galt als subversiv. Das gleiche trifft für die italienischen Kommunisten etwa der fünfziger Jahre zu. Kratzt man indes am ideologischen Lack, so entdeckt man in beiden Fällen die Orientierung an den Institutionen des bürgerlichen Staates. Weder Karl

Kautsky noch Palmiro Togliatti verstanden sich als subversiv und waren tatsächlich jedem Gedanken an Umsturz abhold.

Das zweite Beispiel mag verblüffen: Die Verbindung zwischen Subversion und Emanzipation wurde seitens des italienischen Faschismus, wenn auch nur unter einem bestimmten Aspekt und im einer mit Sicherheit ungewollten Wendung, durchaus anerkannt. Denn in der faschistischen Strafrechtsreform durch Alfredo Rocco betritt 'das Subversive' namentlich die politische Bühne – und zwar in der juristischen Unterscheidung von kriminellen und politischen Delikten. Letztere fallen nicht unter die Kategorie der kriminellen Straftaten, sondern unter die neu geschaffene Rubrik der „subversiven Vereinigung"; eine Würdigung, die allerdings einen Pferdefuß hat. Einerseits entfallen nun bei den Subversiven die sogenannten „niedrigen Beweggründe" und damit die kriminellen Aspekte, andererseits ergibt sich eben daraus ein höheres Strafmaß. Weil für den Faschismus der Staat bekanntlich dem Individuum unbedingt übergeordnet ist, wiegt der Angriff auf den Souverän viel schwerer als die Verletzung persönlicher Rechte anderer Individuen. Ein Gedanke, der durchaus seine Logik hat: Die Verletzung des Rechts durch das gewöhnliche Verbrechen negiert dessen Geltung keineswegs, während das politische Delikt dem staatlich garantierten Rechtssystem als solchem gilt.

Sicher wollte der italienische Faschismus die subversiven Elemente mit dieser feinsinnigen Unterscheidung nur um so härter treffen. Aber eben dadurch – und daraus spricht die List der Vernunft – wurde die Subversion als emanzipatorische Kraft anerkannt, zeigt sich doch, daß sie im Gegensatz zur kriminellen Tat auf Desintegration zielt. Es versteht sich, daß die Theorie der Subversion auf Entelechie verweist. Die Desintegration, die Zersetzung gilt allen Versuchen, die gesellschaftliche Negation zur Ordnung zu rufen, sie, gleich mit welchen Mitteln und Methoden, in das Bestehende zu integrieren. In diesem Zusammenhang wird das Problem zu betrachten sein, das stets mit Theorien verbunden ist, die auf Umwälzung aus sind: das Problem der Gewalt, das heißt auch der Unterscheidung von emanzipatorischer und repressiver Gewalt, das historisch und exemplarisch betrachtet werden muß.

Der Begriff der subversiven Theorie läßt sich am kategorischen Imperativ von Marx erläutern. Ihr Ziel ist der aufrechte Gang des Einzelnen oder die allgemeine gesellschaftliche Emanzipation. Der Begriff findet seine genuine Wirklichkeit, drückt sich nicht aus in unklaren Gefühlen oder blinden Instinkten. Denn die Subversion ist im Kern immer der Aufstand der Vernunft gewesen. Gewiß: den linearen „Fortschritt im Be-

wußtsein der Freiheit", für den Hegel schwärmte, gibt es nicht; alles entwickelt sich in der Dialektik von Kontinuität und Bruch. Schon deshalb wird die Subversion wohl nie ihre Notwendigkeit einbüßen, weil die Restauration der Ordnung eine ständige Drohung darstellt, weil immer neue Götter und Götzen auftauchen. Und insofern wird die theoretische und praktische Arbeit der Subversion nie beendet sein.

31. Oktober 1989

Eva, Prometheus, Antigone: Die Subversion der Ananke

Ob es gelingt, weiß ich nicht, aber die Vorlesung selbst will versuchen, subversiv zu wirken. Ohne Provokation gäbe es nur die bloße Anhäufung von Wissen, aber keinen Denkanstoß. Es kommt immer darauf an, ob man nur etwas wissen will oder ob man auch denken will. Wenn Politisches in einer Weise sich ereignet, die kritisierbar ist oder auch nicht, lese ich nicht die Kommentare der *Frankfurter Rundschau*, sondern ich lese die *Welt*, weil sie mich zu Antworten provoziert, zum Denken, während die *Frankfurter Rundschau* und die *taz* mir das bestätigen, was ich sowieso denke. Und das ist kein Anlaß, mich weiter damit zu beschäftigen.

Die Einwände, die sich auf die Form der Vorlesung beziehen, sind etwas schwierig für mich. Ich bin lernfähig in den Inhalten und in den Umgangsformen; lernfähig zu sein in der Art der Darstellung, dafür ist es wahrscheinlich zu spät. Jetzt komme ich zu den Mißverständnissen, weil mich das doch etwas überrascht hat. Und zwar bezieht sich das Mißverständnis auf meine Ausführungen über den italienischen Faschismus, von dem ich sagte, daß er eine politische Bewegung war, die nicht nur metaphorisch die Würde des Menschen mit Füßen trat, sondern die auch programmatisch von der Würde des Menschen überhaupt nichts hielt und an die Stelle des Menschen bekanntlich die Nation oder den Staat setzte. Nun sagte ich über den italienischen Faschismus, er habe der Subversion zu ihrer Würde verholfen. Das muß man richtig verstehen, wahrscheinlich habe ich mich doch mißverständlich ausgedrückt. Damit wollte ich natürlich nicht sagen, daß der Faschismus etwas Positives, weltgeschichtlich Bedeutsames an sich habe. Allerdings ist es eine Ironie der Geschichte, daß der Faschismus aus der subversiven Position, aus der Situation der Subversiven eine Rechtsfigur machte, fraglos um sie desto härter zu treffen. Aber: Auf diese Weise hat der Faschismus bewußtlos, ohne den Sinn der Sache zu begreifen, doch gewissermaßen die Dialektik herausgefordert insofern, als die subversive Vereinigung ihren kriminellen Charakter verlor. Denn das Gesetz von Alfredo Rocco, das 1926 erging, hat die politische Qualität bestimmter Straftaten anerkannt. Der Kriminelle ist nämlich kein Staatsfeind; und wie wichtig dies ist für

die Würde der Subversion, das merken wir auch heute, wo wir die Umkehrung des Verhältnisses haben – wo der Staatsfeind ein Krimineller ist. Ich habe also nicht etwa den italienischen Faschismus gelobt, sondern seine objektive Dialektik hervorgehoben: Denn in ganz bewußtloser Weise und ohne jede Absicht hat der italienische Faschismus festgestellt, daß der subversiven Vereinigung und der subversiven Tat und dem subversiven Denken eine politische Qualität zukommt, die diese Tat, dieses Denken, diese Vereinigung unterscheidet von der normalen, strafrechtlich verfolgbaren Aktion. Soweit zum Faschismus.

Ich habe die Kommilitonin (also die Waffenschwester, wie diese Anrede auf deutsch übrigens heißen müßte) in dieser Sache außerdem befragt, ob da nicht eine gewisse linke Schwierigkeit mit der unbewältigten Vergangenheit vorliegt; insofern nämlich, als man davon ausgeht, daß man den Faschismus allemal offen bekämpfen muß – und dann bekommt man gewiß Angst, wenn man feststellen muß, daß er, wenn auch ungewollt, Brauchbares hervorgebracht hat. Man kann zum Beispiel gegen den italienischen Faschismus sagen, was man will, aber die Schulreform von 1938 war so gut, daß die italienische Republik sie unverändert übernommen hat. Heute gilt sie als demokratische Errungenschaft. Man muß also diese Ängstlichkeit im Umgang mit der Vergangenheit weglassen, dann ist man eher in der Lage, auch wirklich mit der Vergangenheit fertig zu werden. Ich habe also gemerkt, daß ich mich nicht mißverständlich ausgedrückt habe, sondern daß ich nicht verstanden werde. Denn ich habe eindeutig, ich wiederhole – eindeutig – nicht gesagt, daß der Faschismus irgendetwas Würdiges getan hätte. Ohne es zu wissen und ohne es zu wollen, hat der Faschismus den Subversiven bescheinigt, daß sie keine Kriminellen sind! Die Ironie der Geschichte liegt darin: Ohne es zu wissen und ohne es zu wollen, hat der Faschismus der Subversion durch dieses Gesetz eine spezifische Qualität gegeben. Er hat sie entkriminalisiert, während wir heute in unserem Rechtsstaat die Umkehrung dieses Verhältnisses haben: Der Staatsfeind, der Subversive wird kriminalisiert.

Zurück zu den Einwänden: Die Formulierung ist ein Problem für sich, das gebe ich gerne zu. Das ist das, was ich mit der Form meinte, die ich nicht mehr so einfach ändern kann. Ich habe eine gewisse Neigung, eine gewisse gefährliche Neigung, die zu Mißverständnissen führt: ab und zu Bemerkungen zu machen, die man im allgemeinen als ironisch bezeichnet. Doch der zweite Einwand ist wichtiger, er trifft die Sache selbst, nämlich: ich würde sehr anthropozentrisch verfahren. Das ist also kein Einwand, sondern hat wirklich mit der Sache selbst zu tun – insofern, als

die Zentrierung auf den Menschen zu den wesentlichen Elementen der Subversion gehört. Es ist der Mensch, der sich als Subjekt versteht, sich gegen das bloße Objektsein wehrt – in der Politik, in der Religion, in der Philosophie, als einzelner, als Gruppe, als Masse. Man kann sagen, daß die Subversion als solche das schlechthin menschliche Phänomen ist. Der Mensch wendet sich dagegen, Spielball der göttlichen Allmacht zu sein. Dort ist er Gegenstand, Objekt. Ebenso Objekt ist er als Knecht des Herrn, ganz gleich, ob wir das gesellschaftlich oder religiös fassen. In der Politik ist er nie Mittelpunkt der Politik (wie die Parteien sagen), sondern er ist ein Mittel der Politik – etwa im Wahlakt als bloßes Mittel der Machtverteilung der Parteien untereinander. Und Objekt bleibt er vor allem, wenn er bewußt in Unwissenheit gehalten wird, sei es institutionell, sei es in Denksystemen von Geboten und Verboten. Dagegen subvertiert der Mensch. Subversion gegen die Natur findet einfach nicht statt. Man kann sich gegen die Natur wehren, wenn sie Purzelbäume schlägt, aber die Natur zu subvertieren ist nicht möglich. Umgekehrt gibt es in der heutigen Situation eine andere Form der Subversion, die mit der Natur zu tun hat: Das ist die Subversion nicht etwa gegen die Natur, sondern die Subversion für die Natur. Die Subversion gegen Denksysteme, gegen politische und ökonomische Systeme, die die Natur bedrohen und damit immer auch den Menschen.

Im Zusammenhang mit der Geschichte der Emanzipation ist häufig gesagt worden, daß der Zeitpunkt des Übergangs zum bewußten Menschen gekennzeichnet sei durch den Übergang vom Mythos zum Logos, vom Glauben zum Denken. Das kann heute durchaus wiederum Gegenstand eines Mißverständnisses sein. An sich ist es nicht problematisch zu sagen, die Emanzipation beginne mit dem Übergang vom Mythos zum Logos. Heute wird es jedenfalls um die drei klassischen Fälle von Subversion innerhalb des Mythos gehen, die im allgemeinen nur am Rande oder überhaupt nicht als subversive Ereignisse begriffen werden. Denn die Gegenwart steht eher unter den Auspizien eines Rückfalls in den Mythos oder gleich in die Mythologie, und die von mir angedeutete Linie der Emanzipation als Unikum der Ratio, als Unikum der Vernunft, wird grundsätzlich in Frage gestellt. Bei mir tritt die Theorie als solche schon subversiv auf: Umsturz der gottgewollten kosmischen Ordnung, Aufbegehren gegen die Ananke, gegen die objektiven Zwänge. (Ananke, auf deutsch Schicksal, notwendige, objektive Zwänge.) Heute aber sieht man, wenn von Subversion und Emanzipation gesprochen wird, rot, wo man lieber grün sehen möchte, und anstelle der Ratio möchte man gerne

die andere Position setzen, andere Werte, andere Zustände und Umstände, die Innerlichkeit. Die Innerlichkeit, die Sinnlichkeit tritt immer stärker hervor, aufgrund des Unwissens wohl, daß der Sinnlichkeit alle Rationalität ausgetrieben worden ist im Laufe der Geschichte. Das Gefühl, das Herz und vor allem die Sinne scheinen an die Stelle der von mir so gelobten und geforderten Ratio zu treten; sie sollen schon für sich das Gute sein.

Das Schlechte verlagert sich auf den wissenschaftlichen Gebrauch des Verstandes – ein Gebrauch, der aber interessanterweise aller rationalen Kontrolle sich entzogen hat. Da haben wir wieder die Rationalität. Sie ist keineswegs das, was gemeinhin instrumentelle Vernunft genannt wird. Das bedeutet: Daß Technik die Wissenschaft instrumentell zur Zerstörung mißbraucht, verbürgt die Tatsache, daß gar keine Ratio dahinter steht. Es handelt sich mehr um eine wissenschaftlich-technische Tätigkeit, die weitgehend durch Emotionen, Ehrgeiz, wissenschaftlichen Ehrgeiz vorangetrieben wird – bedingt durch Irrationales. Denn irrational ist der Machthunger, der in der Wissenschaft eine Rolle spielt, irrational ist vor allem der Mehrwerthunger, der die Ökonomie vorantreibt; weiteres ist im „Kapital" von Marx mühelos nachzulesen.

Aber auf der anderen Seite darf an Goethe erinnert werden, der im „Faust" den Mephisto sagen läßt: „Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, (...) und du bist dem Teufel bald ergeben." Wir müssen also bedenken, daß bei aller Kritik an der Form der Rationalität, wie wir sie kennen, wir es hier mit einem irrationalen Problem zu tun haben. Wir können von der Irrationalität der Akkumulation, der akkumulativen ökonomischen Logik sprechen, die sich zweifellos der Ratio bedient, die Ratio aber zurückwirft in ein Dienstverhältnis mittelalterlicher Prägung. War im Mittelalter die Ratio ein Knecht, eine Magd der Philosophie, so wird heute die Ratio wie alle Theorie zu einer Magd der Herrschaft gemacht. Gewiß hat die moderne Naturwissenschaft die Büchse der Pandora geöffnet. Aber man muß doch sehen, daß zwar allerhand Übel herauskam, daß man aber trotzdem vorsichtig sein muß bei der Untersuchung des Verhältnisses zwischen der Ratio und dem, was tatsächlich passiert. Man spricht etwa von der Entfesselung des Atoms; davon, daß der Mensch die Natur beherrschen wolle und daher das Atom gespalten habe; von der Befreiung gewissermaßen des Anorganischen. Aber in Wirklichkeit verhält es sich genau umgekehrt: Was die Atomforschung getrieben hat, war die Entfesselung von Kräften, die in der Natur durchaus, wenn auch in gebundener Weise vorhanden waren. Und ihnen, diesen nicht

mehr gebundenen, sondern entfesselten Kräften ist der Mensch nun preisgegeben. Dagegen, wie gesagt, ist Subversion durchaus möglich. Insofern sprach ich vorhin davon, daß Subversion nicht gegen die Natur stattfinden kann – die Subversion für die Natur besteht eben darin, daß man dieses spezifische Verhältnis aufkündigt. Es ist die radikale Kündigung eines Verhältnisses, das die Menschen der Gefahr aussetzt, ins Anorganische zurückzufallen. Was das bedeutet, brauche ich nicht näher zu erklären. Es gibt allerdings auf der anderen Seite eine innige, versteckte Verwandtschaft zwischen dem nuklearen Wahn, der uns ins Anorganische zurückstoßen lassen könnte, und einer sehr besonderen Form des romantischen Todestriebs. Wenn vom romantischem Todestrieb die Rede ist, so ist das nicht zu verwechseln mit dem Todestrieb Freuds. Ich denke eher an Novalis' „Hymnen der Nacht", an die Todessehnsucht, die in der deutschen Romantik zutage trat: die Sehnsucht nach der Vereinigung mit der Mutter Natur. Gottfried Benn hat diese Stimmung auf den Begriff gebracht. Was möchte er sein? „Ein Klümpchen Lehm im warmen Moor." Das ist das Zurückströmen in die Naturhaftigkeit, der Rückfall ins Anorganische. Dagegen ist Subversion notwendig, denn das ist ein Rückfall in den Zustand des Nicht- und Noch-nicht-Menschen oder des Nichtmehr-Menschen. Dem steht nicht nur der Logos entgegen, sondern dem kontrastiert, dem Logos vorgelagert, auch der Mythos. Denn noch bevor die Theorie als solche in Europa selbstbewußt auftrat, noch bevor also – im antiken oder auch modernen Sinne des Wortes – Philosophie entstand, bevor Wissenschaft auftauchte und bevor die Subversion gewissermaßen eine bewußte Handlung war, die sich unmittelbar verknüpfte mit der Arbeit des Logos, finden wir im Mythos auch eine eigene subversive, epochale (also an die bestimmte mythische Epoche gebundene) Rationalität. Freilich handelt es sich hier um eine negative Rationalität – einer der interessantesten Aspekte der Subversion liegt wahrscheinlich eben darin, daß die entfaltete Rationalität oft negativ ist.

Die Negation ist des Pudels Kern; und damit ist nicht die Negation der Negation nach Hegel gemeint, die in Versöhnung sich auflöst, sondern die sogenannte einfache und oft als abstrakt denunzierte Negation sans phrase, das heißt die Negation im Urzustand, die Negation, die das Vorhandene, das Verkrustete, die altbewährte, durch nichts als durch ihre Dauer gerechtfertigte Knechtschaft zerstören will. Die Negation: teils dem Logos vorgelagert und emblematisch auch die Richtung angebend, die dann tatsächlich auch das Denken der Subversion einschlagen wird.

Natürlich ist der Mythos keine Theorie im modernen Sinne. Der My-

thos schildert ein Ereignis, indem er – in der Sprache des Heroenzeitalters – gesellschaftliche Inhalte vermittelt. Er ist zwar keine Theorie, aber im Ereignis selbst kündigt sich in der Tat die fundamentale Absage an: die Absage an Gebote, an Verbote, an Staatsgesetze, die Absage an all die Prinzipien, Strukturen und Schemata, die den Menschen den Zugang zu einem humanen Leben versperren: versperren wollen oder auch bewußtlos versperren. Mit anderen Worten: Schon im negativen Mythos (vor Beginn des logischen Denkens) bäumt sich der Mensch gegen die Einsperrung auf. Er ist eingesperrt in den Verzicht auf Genüsse, die nur den Göttern vorbehalten sind; er ist eingesperrt in die das Subjektive tötende Gesetzestreue.

Drei dieser Mythen sollen nun Thema sein, obwohl es natürlich noch andere dieser negativen Mythen gibt. Sie melden sich gleich zu Beginn der sogenannten europäischen, genauer: mittelmeerländischen Geschichte und ihrer Kämpfe zu Wort. Es ist mir aus schlichter Ignoranz nicht bekannt, ob sich auch in der Edda oder im Nibelungenlied derart negative Elemente finden können. Ich finde sie im Gilgameschepos – Gilgamesch, der sagenhafte König von Uruk in Babylonien, gegen Ende des zweiten Jahrtausends; hier sind Elemente der Rebellion enthalten und, in der Urphase der Rebellion, Elemente der Subversion.

Wir bleiben also im Mittelmeerraum. Hier finden wir, daß die Humanität begründet wird von drei mythischen Gestalten: von der biblischen Eva, vom Griechen Prometheus und von der Griechin Antigone. Es ist nicht nur der Aufstand gegen die Gottheit, der dieser Erscheinung sowohl in der griechischen wie in der christlichen Mythologie zugrunde liegt. Allen drei Fällen ist gemeinsam das Aufbäumen, das Aufbegehren, die Negation des Bestehenden, die Negation des Gebots, des Verbots und die Negation des politischen Gesetzes, des gesellschaftlichen Gesetzes. Man kann sagen, daß die Humanitas auftaucht als eine Form des Austritts aus dem pflanzlichen Dasein und als Abwehr des Untergangs, dem die Menschheit sonst ausgeliefert wäre.

Als Austritt aus dem pflanzlichen Dasein also, als Absage und Abwehr gegen den Untergang beginnt die Subversion, Umsturz gegen den biblischen Gott, Umsturz gegen die von Zeus gewollten Zustände. Es geht zweifellos in allen drei Fällen um eine Situation des Bruchs. Womit da bewußt gebrochen wird, obzwar in mythischer Sprache, das ist, modern gesprochen, die Fremdbestimmung des Menschen, das reine Objektsein, die durchgängige Fremdherrschaft über den Menschen.

Gott ist der Schöpfer; und seine Geschöpfe sind seine Gegenstände.

Nicht viel anders ist es bei den Griechen. Die Ananke, die göttliche, die große Notwendigkeit des Schicksals, ist die Kraft, für die der Mensch nur ein Spielzeug ist. Auf der einen Seite ist also der Mensch hilflos Zwängen ausgeliefert, er existiert dumpf und unwissend im paradiesischen Zustand, er taumelt blind durch die Weltgeschichte, oder er ist, wie bei Antigone, der Willkür eines größenwahnsinnigen Königs ausgeliefert. Was diese drei Gestalten wagen, ist der Aufstand gegen die ursprüngliche Enteignung und Spaltung, die bis auf den heutigen Tag besteht; Bert Brecht nennt es die Spaltung der Menschheit durch zwei besondere Formen des Monopols – auf der einen Seite das Monopol des Wissens. Der Mensch wird aus dem Wissen hinausgedrängt oder gar nicht zugelassen; auf der anderen Seite das Monopol des Genusses und des aufrechten Ganges, des freien und glücklichen Lebens; ein Monopol, das in der griechischen Mythologie die Götter innehaben. Es handelt sich also um die urtümliche Teilung in die einen, die im Licht, und in die andern, die unsichtbar im Schatten leben. In der griechischen Mythologie sind die Götter immer Lichtgestalten, die Lichterwelt ist die Welt der Götter – genauso, wie in der biblischen Mythologie das große Licht von Gott kommt. Gegen diese Verteilung setzt sich die Subversion durch. Eva folgt der Schlange und pflückt den Apfel; Prometheus raubt listig dem Zeus das Feuer und gibt damit den Menschen eine Überlebenschance – so ist das im Mythos. Daß die Macht damals, wie so oft, obsiegte, ist bekannt, daß die Rache der Herrschaft auf dem Fuße folgte, ebenfalls; Antigone beging Selbstmord, Eva wurde mit Adam, der ihr zugedacht war, aus dem Paradies vertrieben, und Prometheus wurde wegen seines Frevels an den Kaukasus geschmiedet. Eva also gehört in die Geschichte der Subversion, aber warum Antigone?

Man könnte sagen, Antigone gehöre zur Geschichte der Rebellion, des Aufstands und des aufrechten Ganges – aber was hat sie mit der Subversion zu tun? Antigone, Tochter des Ödipus, weigerte sich, obwohl im Dienst des Kreon stehend, ihrem König zu gehorchen und ihren Bruder nicht zu beerdigen. Kreon hatte seine Beerdigung verboten, die doch zugleich göttliches Gebot war. Man könnte sagen, daß Antigone die erste mythisch-literarische Gestalt des Widerstands gegen das Gesetz ist. Sie ist insofern literarisch, als Sophokles (gest. 406 v. Chr.) ihr Schicksal zur Tragödie gestaltet hat. Aber es handelt sich bei Antigone nicht nur um die religiöse Frage, darum, daß Antigone das göttliche Recht gegen das menschliche Gesetz vertritt. Denn das, was Antigone und Sophokles göttliches Recht ist, ist etwas anderes, etwas, das mit Humanitas zu tun

hat – ist nichts anderes als die Verwirklichung eines subjektiven Rechts gegen das objektive des Gesetzes. Insofern wurde gegen das objektive Gesetz überhaupt verstoßen, und eben hierin besteht die Subversion – denn hinter subversiven Umtrieben steht meist der Kampf für die Verteidigung der subjektiven Rechte gegen objektive Rechtssysteme, bis auf den heutigen Tag. Das gehört keineswegs der Vergangenheit an und betrifft auch nicht nur bestimmte Regionen der Welt, sondern ist etwas Allgemeines und Universelles.

Eva ist dennoch das erste weltgeschichtliche Symbol der Emanzipation. Sie subvertiert schon deshalb, weil sie handelt. Sie handelt; sie folgt der Schlange und pflückt den Apfel. Sie handelt, obwohl sie ein abgeleitetes ist, ein Geschöpf Gottes. Das ist das Eigentümliche an dieser Gestalt, daß sie im doppelten Sinne abgeleitet ist: Abgeleitet aus der Rippe Adams, und abgeleitet zugleich aus der hierarchischen Struktur der ursprünglichen paradiesischen Familie. Also: Aus dem Zustand doppelter Ableitung und Fremdbestimmung subvertiert sie die Ordnung. Die Ordnung liegt im Verbot, das untersagt, vom Baum der Erkenntnis zu essen; im Verbot des Wissens. Was sagt die Schlange? „Iß den Apfel, und ihr werdet sein wie Gott, wissend des Guten und Bösen". Das aber sollte das paradiesische Paar nicht wissen dürfen, denn Gott pochte auf das absolute Monopol des Wissens.

Auch deshalb ist Eva die Verkörperung der ersten Subversion, weil ihr Adam das Gegenprinzip verkörpert. Er verkörpert, was schon das pflanzliche Dasein genannt wurde, das glücklich organische Dasein, das tolpatschige, gedankenlose Leben, ganz Paradies, ganz Natur; Adam ist die Unschuld vom Lande. Er kann hören, aber er hört nur die Stimme seines Herrn. Er ist unmittelbar zu Gott; gerade als paradiesischer Mensch. Eva hört Gottes Stimme nicht, sie vernimmt die Stimme der Ratio – ausgerechnet jene Stimme, die die Feministinnen dem Manne zuschlagen. Warum soll der Mensch im Zustand der Unbewußtheit gehalten werden?

Diese Eroberung des Wissens setzt sich in der christlichen Tradition fort – wenn auch nur sehr sporadisch und am Rande der Entwicklung, in bestimmten Sekten; vor allem bei den Katharern, die als Spätfolge einer der ersten großen Häresien begriffen werden können: der Ophiten im Urchristentum des zweiten Jahrhunderts. Ophis heißt auf griechisch: die Schlange. Die Sekte der Ophiten interpretierte also die Schlange in einer Weise, die gewissermaßen den subversiven Charakter der Handlungsweise Evas bestätigt. Und die Schlange, die für die Griechen das Symbol der Weisheit war, vertritt für die Ophiten den wahren Gott.

Das alles mag heute, an der Schwelle zum dritten Jahrtausend, belanglos sein, aber es gibt doch Aufschluß über die Entwicklung von Denkmotiven. Denn nur ein falscher Gott, Demiurg genannt, nur ein böser Gott kann den Menschen verbieten zu wissen, was gut und böse ist. In der phantasiereichen Häresie der Ophiten ist die Schlange daher nichts anderes als die Ankündigung des wahren Gottes – Christus –, der den Menschen, in der Bergpredigt etwa, mitteilt, was gut, was böse, was zu tun und was zu lassen ist. Interessant ist übrigens auch die ganz unterschiedliche Deutung, die den Sekten in einschlägigen Lexika zuteil wird: für das eine bedeutet die Subversion nur Umsturz und Zerstörung, für das andere Lexikon zwar auch, aber es ergänzt doch: „im weiten Sinne Innovation". Das eine Lexikon berichtet von den Ophiten, sie seien eine Sekte gewesen, die das Prinzip des Bösen, die Schlange, gegen den himmlischen Gott vergöttert habe; das andere sagt korrekterweise, es handle sich um eine Sekte, die in der Schlange das Prinzip des Guten erkannt und die deshalb die Schlange vergöttert habe. Aber Parteilichkeit ist eben ein historisches Phänomen.

Ob Antigone wirklich in den Zusammenhang der Subversion gehört? Zu Recht ist gesagt worden: Antigone folgt dem göttlichen Gebot, den Bruder zu beerdigen, und dagegen steht das weltliche Gesetz Kreons, des Königs. Das ist die Sprache der Zeit – was damals göttliches Gebot hieße, nennt man heute Menschenrecht. Wir müssen diese Übersetzungsarbeit schon selbst leisten, sonst wüßte man weiter nichts, als daß Eva ein Stück von Adams Rippe war.

Auch bei der Beschäftigung mit dem Mittelalter hat man die Sprache der Zeit zu respektieren; die religiöse Identität eines Thomas Müntzer etwa darf nicht verfälscht werden, indem gesagt wird, er sei im Grunde gar kein Christ, sondern ein Revolutionär gewesen. Nein: Als Christ war er ein Revolutionär. Für Antigone folgt daraus, daß, was in der weltgeschichtlichen Perspektive das Recht der Humanitas ist, bei ihr als Geltung des göttlichen Gebots erscheint. Hier merkt man den Unterschied zum Gebot des biblischen Gottes. Denn der biblische Gott spricht nicht das Gebot aus, ein Recht zu verwirklichen: das Recht der Beerdigung, sondern er verbietet, daß der Mensch das Wissen dessen erlangt, was gut, was böse ist. Es ist kein Gebot, sondern ein Verbot. Gegen dieses Verbot verlangt Eva eben die Teilhabe am Wissen. Dieses Recht ist dem biblischen Gott deshalb so gefährlich, weil im gleichen Moment, in dem der Mensch über die Fähigkeit zur moralischen Unterscheidung verfügt, das Herrschaftsverhältnis zwischen dem Herrn, der weiß, der daher der Herr

ist über Leben und Tod, und seinem Geschöpf plötzlich umschlägt – in eben dem Augenblick nämlich, in dem das Wissen erlangt wird, verliert Gott im Grunde jede Existenzberechtigung. Das war die Botschaft der Schlange, der Grund des göttlichen Zornes. Dies Motiv kehrt in Aufklärung wieder; in der Renaissance ist es zwar schon vorhanden, doch erst die Aufklärung sagt unumwunden, daß Gott nicht mehr zu existieren braucht und überflüssig wird, wenn der Mensch weiß, was gut und böse ist. So etwa Kant, der Gott zu einem bloßen Postulat der moralischen und praktischen Vernunft macht.

Prometheus gehört schon zur Geschichte der Menschheit, nicht zum biblischen Ursprung der Welt, Zuvor wurde gesagt, daß die Götter das Recht des aufrechten Ganges für sich monopolisierten. Prometheus nun eignet sich dieses Recht an, doch überdies verkörpert er ein weiteres: Im Mythos des gestohlenen Feuers steckt auch Ökonomisches, das später, in der Französische Revolution, mit voller Wucht zum Durchbruch kommen wird: das Recht nicht nur auf Überleben, auf die physische Subsistenz, sondern das Recht auf ein besseres, gar: auf ein gutes Leben.
Wir müssen den Mythos daher nicht nur so interpretieren, Prometheus habe das Feuer deshalb gestohlen, weil die Menschen auf die Götter neidisch seien, sondern es ging tatsächlich darum, den Menschen ein Leben zu ermöglichen, das dem entspricht, was heute Humanitas oder Humanität genannt wird. Darin besteht das subversive Element in der griechischen Mythologie. Da wird nicht nur Zeus in die Schranken verwiesen – auch er ein Herr über Leben und Tod –, sondern das Objekt-Subjekt-Verhältnis selbst wird umgestürzt. Die Schranke zwischen Gott und Mensch wird niedergerissen – indem nämlich der Mensch den gleichen Zugang zu den Genüssen hat wie die Götter. Und mit der Möglichkeit des Menschen, den Göttern etwas wegzunehmen, was ihm nach den objektiven Gesetzen der Ananke nicht zusteht, werden die Macht des Schicksals wie auch die Blindheit des menschlichen Schicksals gebrochen.

Was die Ananke, die Notwendigkeit ist, ist vom Mythos des Ödipus her bekannt, der inzwischen leider zum Komplex verkommen ist. Ödipus ist – das ist das Tragische an ihm – nicht etwa ein bewußter Täter. Er begeht einen Mord, der sich in der griechischen Tragödie kraft unmenschlicher Notwendigkeit ereignet; das Schicksal behandelt den Menschen als seinen Spielball. Ödipus weiß bekanntlich nicht, daß es der eigene Vater ist, den er tötet, und er weiß überdies nicht, daß es seine eigene Mutter ist, die er heiratet. Er ist das bewußtlose Opfer eines Gesetzes, das ihm nicht nur fremd ist, das ihm sogar tatsächlich unbekannt

ist, dem er sich also unmöglich entziehen kann. Eine ähnlich tragische Verstrickung stellt meines Erachtens auch die völlig verkannte Gestalt des Judas im Neuen Testament dar. Judas ist ebenso nichts anderes als ein Werkzeug des Schicksals. Weil der allmächtige Gott in seinem unerforschlichen Ratschluß einmal entschieden hatte, daß Christus von einem der Jünger verraten werden sollte , mußte einer dies Urteil vollstrecken. Etwas anderes wäre unvorstellbar gewesen. Judas war im Grunde, wie Ödipus auch, nichts als ein Opfer des göttlichen Willens.
Wie gesagt: die Rache der Macht blieb nicht aus. Eva war, auch nachdem sie die Ratio entdeckt hatte, der göttlichen Übermacht ausgeliefert. Sie blieb Gott untertan, und Gott übertrug seine unbeschränkte Diktatur auf den Mann, auf Adam, der eigentlich am liebsten weiter gottgefällig in der ratiofreien paradiesischen Natur und Natürlichkeit fortvegetiert hätte. Wer Feminist ist, könnte daher auf den Gedanken kommen, daß Adam es Eva bis auf den heutigen Tag nicht verziehen hat, durch sie aus dem paradiesischen Zustand vertrieben worden zu sein. Das Faszinosum an der Gestalt Evas ist, daß ausgerechnet die Frau als die Kraft auftritt, die den soeben erschaffenen Menschen aus der zwar fürsorglichen, aber doch eben totalen Belagerung durch die Natur herausreißt. Das ist das erste mir bekannte Indiz menschlicher Subjektivität, die sich gegen das Prinzip der bloßen Kreatürlichkeit stellt.

Prometheus geht noch einen Schritt weiter. Auch er wird bestraft, aber er nimmt es nicht hin; er erklärt den Göttern den Krieg: „Mit einem Wort: All den Göttern bin ich ein Feind." Das ist die Feinderklärung, die Kriegserklärung gegen die Götter. Und als Hermes, der Gott der Diebe und des Handels, ihn bemitleidet und ihn auffordert, doch nachzugeben, das Feuer zurückzugeben und also aus den Ketten des Kaukasus befreit zu werden, antwortet Prometheus: „Höre es deutlich, Hermes: Nimmer möchte ich mein Jammerlos mit einem Frondienst tauschen. Schöner ist es, an den Fels gekettet zu sein, denn als treuer Bote dem Vater Zeus zu dienen" (aus Aischylos Tragödie „Prometheus"; Aischylos starb 456 v. Chr.). Dies also ist das eigentlich subjektive Element: Lieber im Leiden leben und in Ketten, als in Fröhlichkeit leben, aber als treuer Bote dem Zeus dienen müssen. Das heißt – und daher ist vom aufrechten Gang die Rede – Prometheus will nicht, daß der Mensch ein Diener, ein Knecht, ein Sklave sei. Das ist auch der Grund, warum Karl Friedrich Marx – so hieß er als junger Student in Berlin – im März 1841 in der Vorrede zu seiner Dissertation über die „Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie" schreiben konnte: „Prometheus ist der vornehmste Hei-

lige und Märtyrer im philosophischen Kalender." Es beginnt also mit Prometheus die Philosophie schlechthin als der bewußte Versuch, die Freiheit zu denken und zu leben. Hierin ist schon der Gedanke enthalten, daß der Aufbruch der Humanität zu sich selbst – in Form der ursprünglichen Subversion gegen das Gegebene – in mythischen Urzeiten liegt und bis in die Anfänge der Geschichte zurückzuverfolgen ist, also noch vor dem Durchbruch des Logos stattfand.

Prometheus, Eva, auch Antigone sind also die Vorboten der Denksubversion. Von hier aus geht es mitten hinein in die Theorie der Subversion, womit aber auch gemeint ist: in die Anfänge des Subvertierens hinein. Dabei sind zwei Phänomene zu beachten: Wenn gesagt wird, die Theorie träte als Subversion auf, so ist das durchaus wörtlich gemeint. Sobald die Theorie sich als solche zu formulieren begann – in der griechischen Geschichte, in der Geschichte der mittelmeerländischen Philosophie, bei Thales von Milet –, begann sie immer schon Gedanken zu fassen, die nicht dem Mythos, die nicht den Überlieferungen entsprachen. Wenn Thales von Milet in seiner tiefgründigen Naivität zum Beispiel sagt, das Wasser sei das Prinzip aller Wirklichkeit, so ist heute leicht lächeln. Diese Arroganz wird jedoch sogleich vergehen, liest man Hoimar von Ditfurths Buch „Am Anfang war der Wasserstoff". Aber es ist weder Ditfurth noch die moderne Wissenschaft, die das entdeckt haben, sondern Thales von Milet. Ähnliches gilt für Anaximander und Anaximenes.

Und das bedeutet für uns, daß weder die Götter noch irgendeine mystisch gefaßte, in göttlicher Gestalt erscheinende Natur – arché, also: Prinzip der Welt – Prinzip der Wirklichkeit sind, sondern daß die Natur sich selbst ihr Prinzip ist. Das galt schon damals als Gottlosigkeit. Was diese ersten sogenannten Vorsokratiker, diese Naturphilosophen, in ihren Kosmogonien dachten, das war der Anfang. Sie versuchten, die Welt zu erklären, ohne sich noch Gedanken darüber zu machen, ob die Götter etwas damit zu tun hätten oder nicht.

Den eigentlichen Schnitt werden dann die Sophisten vollziehen. Bei ihnen finden wir zugleich mit der ersten Aufklärung der Geschichte (nicht: der Weltgeschichte) auch die erste begrifflich konkrete Form dessen, was Subversion zu sein hat – wenn auch einschränkend hinzuzufügen ist, daß nicht alle Sophisten subversive Gedanken hegten.

Und gehört nicht auch der Teufel in die Geschichte des Subvertierens? Wir haben gesehen, daß ein Unterschied besteht zwischen den beiden schon erwähnten Lexika, wenn vom Teufel die Rede ist. Dem einen Lexikon – das, dem die Subversion nur zerstörerisch ist – wurde die Schlan-

ge vom Teufel geschickt. Es wäre auch die Frage zu stellen, ob nicht der Teufel eine viel sympathischere Gestalt ist als der liebe Gott – nicht von ungefähr hieß er Luzifer, der Lichtträger. Nicht zufällig hat daher Goethe versucht, den Teufel zu vermenschlichen. Er ist zwar der Geist, der stets verneint, ist tatsächlich die Negation, von der die Rede ist. Aber er ist auch der Geist, der stets das Gute schafft. Was er Bösem getan hat an Faust, das hat Faust zugrundegerichtet. Aber am Ende hat Faust sich wohlgefühlt in seinem Ruin, und er ist doch gen Himmel gefahren – das ewig Weibliche hat ihn hinangezogen.

Aber die Frage nach der diabolischen Lichtgestalt ist faszinierend, weil tatsächlich in vielen, obzwar marginalen Häresien des Mittelalters häufig etwas präsent ist, was nichts mit dem heutigen Satanskult zu tun hat: die Umkehrung, die Umkippung des Verhältnisses zwischen Jehova, dem biblischen Gott, und dem Teufel. Den Ophiten galt die Schlange schon als die Vertretung Luzifers, aber eines von Gott aus seiner Allmacht zu Unrecht gestürzten Engels. Mit anderen Worten: Für diese Variante der Häresie war Luzifer im Recht – aber er hat etwas getan, was Gott unmöglich akzeptieren konnte: Er wollte – modern gesprochen – die berühmte Mitbestimmung. Er beanspruchte seine Teilhabe an der Schaffung der Welt. Dafür wurde er bestraft. Gewiß sind das Mythen. Doch der polnische Papst ist der Ansicht, und er kämpft seit Jahren dafür, daß der Teufel als Wirklichkeit anerkannt wird. Aber damit ist die Frage immer noch nicht geklärt, ob die Wirklichkeit tatsächlich böse ist oder ob das Böse nicht aus der Umkehrung des Verhältnisses folgt. Soviel zum Teufel. Und was ist mit Hiob, einer anderen vielleicht einschlägigen Gestalt? Ist subversiv, wer von Gott Rechenschaft fordert, wer als Geschöpf seinen Urheber belangen will? Das mag vielleicht keine Subversion, aber immerhin Rebellion sein, denn es kam bis dahin in der Bibel niemals vor, daß jemand von seinem Gott verlangt, er solle sich rechtfertigen. Aber wie gesagt: Die Subversion ist nicht die Rebellion, sondern sie ist die Vorbereitung zur Rebellion. Die Subversion findet statt, wenn die Situation nicht revolutionär ist.

Eine ebenso wichtige Frage ist in diesem Zusammenhang: Funktioniert das überhaupt? Was passiert nach einer Revolution? Kann es dann noch Subversion geben, oder ist das dann Konterrevolution? Die Kommune von Kronstadt 1921 zum Beispiel, die Enragés der französischen Revolution zum Beispiel: Waren die Enragés, als sie damit anfingen, gegen die Jakobiner Opposition zu treiben, nicht das eigentlich subversive Element, das erst viel später zum Tragen kam und dann – nach Marx

zumindest – in die Arbeiterbewegung einfloß, das heißt in den Verteilungskommunismus? Übrigens ist es das, was die Subversion ausmacht: Gerade bei den Enragés, namentlich bei Leclerc haben wir gewissermaßen die moderne Fassung der Subversion von Prometheus. Leclerc sagte: „Was heißt denn Gleichheit vor dem Gesetz? Was heißt hier Gleichheit des Eigentums? Was wir Enragés verlangen, ist die Gleichheit der Genüsse! Ein jeder hat das Recht, zu genießen. Das ist die wirkliche Gleichheit"; eine Forderung, die allerdings nicht ohne Sprengkraft ist. Die Gleichheit der Genüsse wird dann später von Marx in seiner „Kritik am Gothaer Programm" von 1875 übernommen als die neue, nicht mehr bürgerliche Form der Gleichheit. Die bürgerliche Form der Gleichheit ist die Gleichheit vor dem Gesetz oder, jakobinisch gesprochen: die Gleichheit des Kleineigentums. Marx dagegen versteht unter der Gleichheit das gleiche Recht eines jeden, seine individuellen Bedürfnisse zu befriedigen. Das ist eine andere Form des Egalitarismus als die jakobinische.

Logos und Stasis: Die Dialektik der Polis

Manchmal kommt die Subversion auf leisen Sohlen daher, und die Geschichte hält erfreuliche Überraschungen bereit. Die Subversion kann selbst in entlegenen Kirchengemeinden beginnen – als unmerklicher Denkprozeß. Auf einmal ist die Subversion verschwunden, stattdessen ist dann die Vernunft auf der Straße – und zwar massenhaft, millionenfach. Die Straße wird zur Tribüne des Volkes, steht als Vernunft gegen die Unvernunft der Herrschenden auf.

Daß die Subversion im anderen Teil der deutschen Nation in den Kirchengemeinden begonnen hat, ist gewissermaßen eine weltgeschichtliche Wiedergutmachung angesichts dessen, was aus dem biblischen Mythos geworden ist. Das gilt nicht für Prometheus. Prometheus ist in der Überlieferung nicht umgekippt, nicht umgedreht, nicht verfälscht worden. Selbst im Siegeszug der Rationalität und des Logos im Perikleischen Athen hat der Philosoph Demokrit (460-371 v. Chr.) in Prometheus immer noch das Emblem der Absage an alle Herrschaft, an alle Göttermacht gesehen.

Eva dagegen widerfuhr ganz anderes. Schon biblisch wurde sie als die Schuldige in dieser Angelegenheit abgestempelt. Das endgültige Urteil sprach dann der Apostel Paulus, der aus dem Emblem einer emanzipatorischen Subversion das Symbol allen Übels, eine Art Urquell aller Sündhaftigkeit gemacht hat. Von Paulus wird noch zu sprechen sein – in bezug nämlich auf die Stellung der Frau in der Antike. Vielleicht wäre es besser gewesen, wenn er ein Saulus geblieben wäre.

Wenn man sich in der Geschichte der Philosophie nach der Entwicklung der Ideen, der ideengeschichtlichen Perspektive und der Begriffe erkundigt, so widerfährt einem sehr Eigentümliches: Man hat den Eindruck, als ob die Ideen ihr eigenes Leben führen würden, als ob die Menschen nur – mit Marx gesprochen – deren Charaktermasken wären; Träger von Ideen, Träger von Geist, der sich selber bewegt, zu sich selbst kommt, aus sich heraus etwas findet, sich selbst erfindet.

So sieht es aus, als ob sich die Ideen ganz ohne Bezug zur gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Wirklichkeit bewegen wür-

den. Selbst in Windelbands (von mir so geschätzten) „Geschichte der Philosophie“, fraglos die beste, die es in deutscher Sprache gibt, und eine Problemgeschichte dazu, sind die Probleme des Denkens, die sich immer aufs Neue stellen, ein sich von selbst bewegendes Aggregat. Aus dem Problem x wird das Problem y, und aus dem Problem y von Aristoteles, das dieser nicht endgültig klärte, entsteht schließlich die postaristotelische Philosophie. Selbst die Philosophen haben also einen abstrakten und leblosen Charakter, sie sind im Grunde nichts anderes als Texte, deren Autor die Idee selbst ist. Das hätte man früher die „Arbeit des Begriffs“ genannt, ein Wort, das von Hegel stammt und das meint, daß einem die Begriffe nicht aus heiterem Himmel von allein zufallen. Es ist die Aufforderung, ernsthaft zu lernen und zu studieren. Aber die Arbeit des Begriffs muß mit der wirklichen Entwicklung ins Verhältnis gesetzt werden. Erst dann ist man in der Lage zu verstehen, warum in bestimmten Epochen, in bestimmten Situationen der Weltgeschichte etwas Neues, etwas Innovatives entsteht – oder auch Rückfälle eintreten, Involutionen zum Alten hin, Restaurationen bis hin zur vollendeten Reaktion.

In der Wirklichkeit ist es ein weiter Weg von dem berühmten „Aus dem Himmel, glaubten wir, würde Jupiter donnernd herrschen“ bis zu dem Satz „Die Heroen sind nicht vom Himmel gesandt worden“; ein weiter Weg, der nicht etwa so begangen wird, daß der Glaube durch das Nachdenken besiegt, sondern der seine Wahrheit erst darin fand, daß die Könige entthront und geköpft wurden. Die Entthronung der Idee ist nur die ideelle Seite der Entthronung, die in der Wirklichkeit stattzufinden hat. Die Helden sind nicht aus heiterem Himmel gefallen, etwa weil die Menschen erkannt hätten, daß die Könige alles andere sind als von Gott. Es ist also mit einer langen Zeit der Kämpfe zu rechnen; der Kämpfe, die im alten Griechenland begannen und die zunächst anhoben als Revolte des Adels gegen die allmächtigen Könige (man könnte sagen, dies sei der Beginn des prometheischen Zeitalters gewesen), die dann sich weiterentwickelten zum Kampf der Aristokraten untereinander um oder gegen die jeweilige Tyrannis, um schließlich einzumünden in den Kampf zunächst der Demoi gegen die Hegemonialherren, der am Ende dann, innerhalb des Demos und der einzelnen Demoi, sich fortbestimmte zum Kampf der verschiedenen Interessen. Im Demos finden wir sie alle vereint – ohne die Könige – und nicht in schöner Harmonie: Der Adel, das heißt: die Grundbesitzer sind noch da, die Handwerker, die Hafenarbeiter und die Fischer sind da, Frauen – nein, die sind nicht da. Dieser lange Weg war eine permanente Stasis, wie es griechisch heißt. Warum aus dem Wort Sta-

sis dann die Statik, also das Gegenteil, geworden ist, weiß ich nicht; die Etymologen werden es wissen. Stasis meint: Aufruhr, Aufstand. Zunächst also Stasis gegen die Könige, Stasis gegen den Tyrannen, Stasis gegen die Adligen, dann Stasis innerhalb des Demos: der verschiedenen Interessengruppen und Klassen gegeneinander.

Es ist eine gewisse Ironie der Geschichte, oder, wie Hegel sagen würde, es ist die „List der Vernunft", daß im Verlauf dieser permanenten Stasis bestimmte Ideen und Vorstellungen, die eigentlich adligen Ursprungs waren, demokratisiert wurden. Man kann es wiederum die „List der Vernunft" oder die „Arbeit des Begriffs" nennen, die den umwälzenden, den subversiven Charakter in der politischen und sozialen Position bestimmter gesellschaftlicher Gruppen erkennt und weitertreibt. Die Isonomia, die politische Gleichheit (heute würde man von Rechtsgleichheit sprechen) war anfangs keineswegs eine demokratische Erfindung, sondern sie war als „gleiches Prinzip" das Kampfmittel gegen den Tyrannen, das heißt des Adels gegen die Könige. Das gleiche gilt für die Redefreiheit; auch sie ein Kampfmittel. Es war die Freiheit, sich offen gegen den Tyrannen auszusprechen, ihn in aller Öffentlichkeit zu denunzieren. Zu Prinzipien der Subversion sind sie erst später geworden.

Eine vergleichbare List der Vernunft, eine ähnliche Ironie der Weltgeschichte haben wir in der berühmten Magna Charta Libertatum von 1215, die Frau Thatcher einmal als wichtigstes Dokument der Weltgeschichte bezeichnet hat, wichtiger noch als die Erklärung der Menschenrechte durch die französische Revolution; Ironie der Weltgeschichte, weil die Libertates, die hier verkündet wurden, keineswegs schon die Rechte des free born englishman gegen die Krone waren, sondern, wie die Isonomia, zielten sie auf die Verwirklichung der Rechte der englischen Barone gegen den König: sich dem willkürlichen Befehl des Königs zu widersetzen, ihn gar abzusetzen. Dies allerdings war ein Vorgriff auf die Zukunft, weil die Magna Charta auch das Privateigentum vor willkürlichen Eingriffen seitens des Königs schützte und damit das Bürgertum überhaupt erst möglich machte.

In England und im alten Griechenland tauchen Prinzipien auf, deren revolutionierender Charakter in der Politik nicht von Anfang an erkennbar war. Im Vorverlauf dieser Entwicklung muß festgestellt werden, daß Athen und Rom die gesellschaftlichen Laboratorien waren, in denen die politische Sprache der Gegenwart entstand. Selbst das Wort Politik stammt von der Politeia her, dem öffentlichen Leben; die Polis ist dann die organisatorische Form dieses öffentlichen Lebens. Auch die res

publica, das heißt die Republik, bedeutet nichts weiter als die öffentliche Sache. Und selbst die Kirche, die ecclesia, die noch im Wort ekklesiastisch nachklingt, hat einen politischen Urgrund; ecclesia war das griechische Wort für die Volksversammlung.

Nun zu Paulus, zu seinem berühmten Wort, das in letzter Zeit von Teilen der katholischen Kirche immer wieder herausgestrichen wird: die Frau habe in der ecclesia zu schweigen. Das greift viel tiefer als die heutige Auslegung, daß die Frau vom Priesteramt fernzuhalten sei. Denn ecclesia meinte damals noch nicht die Kirche oder Gemeinde, sondern: die Volksversammlung – und der Sinn des Paulus-Wortes geht also dahin, daß die Frau aus der höchsten Entscheidungsinstanz, der Volksversammlung, die dann in der christlichen Zeit die Urgemeinde darstellte, auszuschließen sei.

Auch die Terminologie des politischen und politologischen Alltagsgeschäfts – Aristokratie, Monarchie, Oligarchie, Timokratie – stammt aus dem Griechischen und entwickelte sich im Laufe der Kämpfe. Es verhält sich keineswegs so, als ob irgendein Philosoph – und sei es ein Aristoteles – sich dazu aufgeschwungen hätte, die Herrschaftsformen aus eigenem Genie oder eigener Willkür begrifflich zu definieren. In der „Politica" hat Aristoteles vielmehr die zeitgenössischen Verfassungen und ihre tatsächlichen Probleme schlicht und einfach beschrieben und hat sie unter den Namen behandelt, mit denen sie selbst sich bezeichneten. Aristokratie, das ist die Herrschaft der Besten, und Oligarchie die Herrschaft Weniger; Monarchie ist die Herrschaft des Einen, die Timokratie schließlich sollte die Herrschaft der Gesetze sein. An Begriff und Sache der Demokratie scheiterte Aristoteles, und daran zeigt sich, daß er in Wirklichkeit ein überaus konservativer Denker war. Die Demokratie definiert er in einer Weise, daß sie zu deutsch Pöbelherrschaft heißen könnte, das heißt er denunziert sie als die sogenannte Herrschaft der Straße.

Aber auch die andere Seite muß bedacht werden. Wir leben in einer Republik, gewissermaßen voll aus dem Römischen; wir haben in Berlin einen Senat, der ebenfalls römischen Ursprungs ist, dazu Plebiszit, Proletariat und Klasse. Interessant ist das Plebiszit, das zum Modewort der Basisdemokratie geworden ist: die Zustimmung des Volkes, die zunächst nur auf die Plebs bezogen war; nur die Plebs hatte das Recht, Plebiszite durchzuführen. Wie gesagt: Man darf nicht vergessen, daß, was damals mühsam sich Bahn brach, keineswegs ein historisches Gut ist, das heißt gut nur für Historiker wäre. Sondern es ist zum Bestandteil des Alltagslebens der Gegenwart geworden: Das alles zum Vorverständnis der er-

staunlichen Tatsache, daß das Denken in Griechenland gewissermaßen als Subversion begann – allerdings nicht dergestalt, daß kluge Köpfe subversive Gedanken ausgebrütet hätten. Die Subversion mußte eine Tatsache der gesellschaftlichen Wirklichkeit sein, bevor sie zur philosophischen Tendenz werden konnte.

Die wirkliche Umwälzung der Tradition ist dieser Denkarbeit vorgelagert, ist ihre Voraussetzung; die theoretische Anstrengung selbst ist Folge bereits veränderter Verhältnisse. Gleichwohl verhält es sich keineswegs so, daß die Frage nach dem Primat auch in jedem einzelnen Fall eindeutig entschieden werden könnte, ob zunächst subversives Denken etwas in Bewegung brachte oder umgekehrt: ob die Wirklichkeit, einmal in Bewegung gebracht, dazu führte, daß die klugen Köpfe damit begannen, anders zu denken. Der Grund dessen ist eben die Stasis, also das, was Heraklit meinte, als er die berühmt-berüchtigt gewordene Sentenz formuliert: „Der Konflikt – und nicht der Krieg! – ist der Vater aller Dinge." In der Tat war der Konflikt innerhalb der je konkreten gesellschaftlichen Situation stets der Stachel neuer Denkweisen. Die Stasis also, der permanente Aufruhr in griechischen Stadtstaaten, war die fundamentale Bedingung für die Entwicklung des subversiven Denkens. Nicht von ungefähr fanden Platon und Aristoteles in der Stasis, im Prinzip Aufruhr, stets den Grund allen Übels; und sie schrieben ihre „Politeia" der eine, ihre „Ta Politica" der andere in dem Versuch, aus dem Zustand dieser permanenten Unruhe herauszukommen und eine politische Ordnung zu finden, die in sich selbst die Garantie dafür bieten sollte, daß es in Zukunft nie wieder zu einer Rebellion und zur Störung der Ordnung kommen sollte.

Die Frage, ob Platon subversiv dachte, läßt sich in einer Minute abhandeln. Er gilt zwar als einer der Urahnen des Kommunismus, aber nur deshalb, weil die marxistischen Historiker sich immer zu große Mühe gegeben haben, Urahnen zu finden, um sich geschichtlich zu legitimieren; aus keinem anderen Grund. Die „Ta Politica" des Aristoteles ist das Grundbuch der Politik, und es ist über weite Strecken in Wahrheit ein Traktat zur Verhütung von Umsturzversuchen. Alle klugen Köpfe sind in Bewegung – allerdings nicht nur durch die innere Situation, sondern auch durch die äußere; durch die äußere Lage zuerst des Krieges gegen die Perser, dann durch die Situation, die sich nach dem Sieg ergab. Es ergab sich eine wirtschaftliche Blüte, die zum Teil der Grund des kurz darauf einsetzenden, unerhörten kulturellen Aufschwungs war. Das Perikleische Zeitalter gilt als eine der faszinierendsten Epochen der Kulturgeschichte.

Daß man überhaupt anfängt zu denken, führt noch nicht dazu, daß

dieses Denken nun Unbotmäßiges produziert, sondern dies gründet auch darin, daß sich aus wirtschaftlichen, internationalen und gesellschaftlichen Gründen neue Zentren bilden, Zentren einer dann auch politischen Kultur neuen Typus, nämlich der Demokratie. Gemeint ist die Demokratie des Perikles. Perikles herrschte von 461 bis 429, und er war der Anführer der radikalen Demokraten. Auf die radikale Athener Demokratie werde ich nachher noch kurz zu sprechen kommen.

Daß sich das politische Denken in einer umwälzenden, unbotmäßigen Richtung entwickelt und wahrhaft stattfindet, liegt schon politisch in der Ablösung der Adelsvorherrschaft im Zuge des Einbruchs der Demoi in die Politik begründet; eine Folge der Siege über die Perser. Die große Reform des Kleisthenes im Jahre 507 (sieben Jahre vor der Geburt des Perikles) war das auslösende politische Moment dieser Umwälzung. Im Grunde bestand seine Reform in etwas sehr Einfachem: Was er erreichen wollte, war, obwohl er selbst (wie übrigens auch Perikles) zur Aristokratie gehörte, daß das Volk mit seinen Repräsentanten zwar in der Agora, unmittelbar auf dem Marktplatz, zusammenkam, daß sich das Volk von Athen aber sogenannte Fraktionssprecher wählte. Der Name dieser Fraktionssprecher ist in Mißkredit geraten – es waren die Demagogoi, die Demagogen. Woher ihr schlechter Ruf kommt, ist nicht recht ersichtlich, denn wenn die Demagogen schlecht sind, dann müßten es die Pädagogen auch sein; erstaunlicherweise macht man diesen Unterschied aber nicht. Kleisthenes wollte die Vorherrschaft, die Hegemonie des Adels dadurch zerschlagen, daß er an die Stelle des Familienverbandes, einer qualitativen Größe, die reine Quantität setzte. Dies war vielleicht der erste Schritt zur Demokratisierung der politischen Entscheidungsprozesse. Er teilte Athen in gleich große Phylen ein – die später dann Demos hießen –, die quer durch die Familienverbände gingen und damit deren Vormacht zerstörten. Damit war der Weg frei, daß in der Phyle – weil die Familienverbände entmachtet waren – der Demos, das Volk selbst, unmittelbar zur Sprache kommen konnte.

Demos bedeutete zunächst gar nicht Volk. Es war vielmehr die geographische wie gesellschaftliche Bezeichnung einer Bevölkerungsgruppe. Geographisch insofern, als der Demos die räumliche Verortung dieser Gruppe bezeichnete. Am treffendsten würde man auf berlinerisch den Demos wahrscheinlich mit Kiez oder Milieu übersetzen. Die Herrschaft des Demos ist also nicht die Herrschaft des Volkes, sondern die Herrschaft der vielen Kieze. Die Isonomia – aller Freien allerdings nur, nicht der Sklaven – hatte noch eine andere Wirkung. Erstens hatte die Zerschla-

gung der Familienverbände durch Kleisthenes dazu geführt, daß soziale Bindungen zerschlagen wurden, die naturgegeben zu sein schienen, daß also der lebendige Organismus der Familie seine vergesellschaftende, politisch und sozial organisierende Eigenschaft verlor. Diese Funktion büßte sie nun ein und machte den einzelnen Menschen Platz. Daraus wird ersichtlich, daß aus dem Prinzip der Isonomia aller Freien, aus dem Prinzip also, daß alle Freien unter sich gleich sind, erst die Möglichkeit entsteht, aus der naturhaften Umklammerung des Familienverbandes, aus den Überresten mythischer Umklammerung, aus der Natur herauszutreten und seiner selbst als Mensch, als Subjekt, seines eigenen Wertes bewußt zu werden. Man kann also sagen: Die Isonomia führte dazu, daß diese Freien an die Stelle der Natur treten – die in der Philosophie bis dahin das Zentrum des Denkens besetzt hielt: „Das Wasser ist das Prinzip aller Dinge", sagt Thales – und nun den Menschen selbst in den Mittelpunkt stellten. Nicht mehr die Natur ist die wesentliche Sache des Denkens, sondern der Mensch selbst. Der sogenannte Anthropozentrismus wird aus dem Geist aller Freien geboren. Die Sophisten können daher keineswegs als die Vertreter oder gar die Begründer der Demokratie gelten. Sie sind vielmehr die Denker einer Demokratie, die ihre Philosophie überhaupt erst möglich gemacht hat. Natürlich ist hier von der Athener Demokratie die Rede, denn die Sophisten waren tatsächlich die Philosophen und Wanderlehrer dieser Demokratie. Die Prinzipien der Demokratie von Athen – die auch die Gründe ihres Untergangs sein werden – sind bekannt: Das Volk ist der Souverän, der sich in der Agora trifft, auf dem Markt; das alles beherrschende Prinzip ist das der Öffentlichkeit, alles wird unter aller Augen verhandelt. Drei politische Fundamente also Athens: ecclesia, agora, Öffentlichkeit.

Unter Perikles dann erfolgte die Öffnung der höchsten Gerichtsbarkeit auch für die Unterschichten. Perikles versuchte, gerade ihnen die Beteiligung an der ecclesia zu ermöglichen. Die unteren Schichten bestanden aus Handwerkern, Hafenarbeitern und Fischern, für die der Besuch der Volksversammlung mit einem Verlust an Lohn oder an Gewinn verbunden war, ganz im Gegensatz zum Adel. Perikles versuchte das mit einer bis heute praktizierten Methode zu beheben: Er erfand die Diäten. Wer nicht über Eigentum verfügte und von der eigenen Hände Arbeit leben mußte, erhielt für jeden Tag der Volksversammlung eine Bezahlung, eine Diät; subversiv ist das allerdings nicht.

Das Problem lag aber darin, daß die Demokratie von Athen eine Polis der gleichen Freien war. Eine Polis nicht der Gleichen und Freien, son-

dern der Freien, die unter sich blieben, die nur unter ihresgleichen gleich waren. Isonomia war nicht etwa ökonomisch gemeint; sie bedeutete nicht, wie in Sparta, wirtschaftliche Gleichheit, sondern politische Freiheit und Redefreiheit, das heißt die Freiheit der politischen Argumentation. Die Freien, das waren nicht nur die Reichen, die Gutsbesitzer, sondern auch die Handwerker, die Hafenarbeiter und die Fischer. Im Grunde ist das Prinzip richtig, daß in einer Demokratie nur freie Menschen entscheiden dürfen. Das Prinzip stimmt, aber seine Verwirklichung schloß die Frauen, die Metöken, das heißt die Gastarbeiter, und die Sklaven aus dem Kreis der Freien aus und damit aus den Wohltaten der Isonomia. Ihnen eignete keine Subjektivität.

Daß Frauen, Metöken und Sklaven aus der ecclesia ausgeschlossen waren, ist der Athener Demokratie oft angekreidet worden – und zwar nicht ohne komische Nebentöne. So gibt es einige Werke des 19. Jahrhunderts, die zwar von der Perikleischen Demokratie lobend sprechen, doch immer mit dem Einwand, wirkliche Demokratie habe es nicht gegeben; denn die Frauen seien eben aus der politischen Entscheidung ausgeschlossen gewesen – gerade so, als hätte es im 19. Jahrhundert ein Frauenwahlrecht gegeben. Daß die Metöken ausgeschlossen wurden, obwohl sie Steuern zahlen mußten – dies zu bemängeln wäre nur dann berechtigt, wenn es hierzulande das Ausländerwahlrecht gäbe. Mit anderen Worten: Aus der Athener Demokratie waren genau die Bevölkerungsgruppen ausgeschlossen, die noch lange nach dem Durchbruch der parlamentarischen Demokratie im Westen politisch rechtlos blieben.

Die Konsequenz war, daß Athen zwar eine freie Gesellschaft darstellte, jedoch eine ausgesprochen geschlechts- und klassenspezifisch geschlossene, eine homoerotisch-männliche Gesellschaft. Das festzuhalten ist wichtig, weil gerade gegen die exklusive Reduktion der Isonomia auf die Männer sich damals schon kritische Stimmen erhoben. Das ist das eine. Das zweite ist, daß Athen nicht nur eine Gesellschaft der gleichen Freien war, sondern – im anderen Sinn des Wortes – eine Gesellschaft der „Freigestellten", der Arbeitslosen nämlich; eine Gesellschaft, in der die Handwerker, Hafenarbeiter und Fischer zweifellos Lohnarbeiter waren. Aber dies soziale Schicksal betraf nicht die sogenannten Träger der Kultur und nicht die Demagogoi, die gewählten Sprecher des Volkes. Sie gehörten allesamt zu den besitzenden Klassen. Die Schöpfer des kulturellen Reichtums lebten im Zustand der Arbeitslosigkeit, ein Leben, das nicht nur nicht als Mangelzustand betrachtet wurde, sondern vielmehr als die spezifische Form des gesellschaftlichen Glücks.

Die Athener Demokratie war eine Gesellschaft der Sklavenhalter; was leicht gesagt ist, aber differenzierter betrachtet werden sollte. Friedrich Engels hat sich einmal, vielleicht etwas zu grob, über die – an sich durchaus berechtigte – Lobpreisung der griechischen Kultur lustig gemacht: Diese Herren, diese Kulturmenschen, Jakob Burkhardt zum Beispiel, seien so sehr von der Größe der griechischen Kultur, Kunst, Literatur, Dichtung, Philosophie fasziniert, aber sie wollten nicht wissen, daß all diese Künstler, Philosophen, Dichter, Denker und sonstigen Literaten nur deshalb so gut leben konnten, weil Sklaven ihnen das Land bebauten. Es handelt sich im Falle Athens also nicht um eine Sklavenhaltergesellschaft in einem bloß abstrakten Sinne – die jedoch nicht verwechselt werden darf mit der Sklavenhaltergesellschaft des nordamerikanischen Südens, den berüchtigten Baumwollplantagen. Hier war der Sklave ein beliebig auswechselbares Werkzeug, während der Sklave der (griechischen) Antike als kostbares Gut betrachtet wurde. Demokrit sagt immerhin: „Gebrauche den Sklaven als ein Glied deines Körpers" (Fragment 270). Es herrschte also eine andere Auffassung vom Sklaven als später. Eines aber stand fest, nicht nur bei Aristoteles, sondern im allgemeinen Denken: Der Sklave war eine Sache, er galt nicht als Mensch. Doch in Wirklichkeit war diese Sklavenhaltergesellschaft noch etwas anderes: Denn das berühmte Prinzip des Wahren, Schönen und Guten war überhaupt nur denkbar, weil es sich im Kern nicht um eine Sklavenhaltergesellschaft handelte, sondern um eine von Sklaven getragene und am Leben erhaltene Gesellschaft der gleichen Freien.

Sokrates empfand es als skandalös, daß die Sophisten (aber war er nicht auch einer?) gegen Geld bereit waren zu lehren, was Tugend sei. Er hatte gut reden, gehörte er doch auch zu denen, die nicht zu arbeiten brauchten. Das eigentlich Skandalöse, das heißt das für die Geschichte der Subversion eigentlich Interessante, für das griechische Bewußtsein war, daß die Philosophen nicht nur philosophierten, nicht nur von Gastmahl zu Gastmahl spazierten, um kluge Gespräche zu führen, sondern daß sie gegen Entgelt Philosophie lehrten, das heißt im Volke die Weisheit gegen bares Geld verkündeten. Auch hier eine Eigentümlichkeit. (Noch in meiner Studienzeit war es gang und gäbe – und daran wird sich wohl nichts geändert haben – über die Sophisten schon deshalb abfällig zu sprechen, weil sie Wahrheit gegen Geld feilboten; als ob dies heute unter der Würde eines Professors der Philosophie liegen würde.)

Der Skandal bestand eben darin, daß die Arbeit, die handwerkliche oder gar die landwirtschaftliche Arbeit als etwas Negatives aufgefaßt

wurde. Nicht etwa, daß der Gedanke an sich schon falsch wäre, denn daß Arbeit im Grunde ihres Wesens eine menschenunwürdige Plackerei ist und daß der ideale Zustand der Gesellschaft nur darin liegen kann, das Maß der gesellschaftlich notwendigen Arbeit auf ein Minimum zu reduzieren, das ist so altbekannt wie unumstößlich wahr. Aber nicht derart auf ein Minimum zu beschränken, daß Mindestmaß reserviert wird für einen Teil der Bevölkerung, während der andere in Muße seiner schöpferischen Tätigkeit obliegen kann. Die gerechte Verteilung der Arbeitslosigkeit – das wäre etwas ganz anderes als das, was im antiken Griechenland gesellschaftlicher Usus war.

Der Durchbruch vom Mythos zum Logos, zum Denken, nahm eine lange Zeit in Anspruch, eine Zeit der Umwälzung. Aber es war keine Zeit des gesellschaftlichen Bruchs. Der Übergang im Denken vollzog sich durchaus allmählich, stillschweigend und subversiv. Die Theorie war schon am Anfang umstürzlerisch, wenn auch befangen in der Naivität des ursprünglichen Denkens. Doch in Griechenland gab es keinen Bruch in den Produktions- und Reproduktionsverhältnissen; die Veränderungen fanden nur in der Politik, mit den Mitteln der politischen Reform statt. Hierin liegt einer der Unterschiede zur römischen Entwicklung, in der es zu einem harten Bruch zwischen der alten römischen Bauernrepublik, die nahezu ohne Sklaven auskam, und der späteren Klassenwirtschaft, die sich erst nach den Siegen über Karthago herausbildete.

In Griechenland fand allerdings eine Revolution des Bewußtseins statt, die mit der Kosmogonie, das heißt der Theorie des Kosmos, der Erklärung der materiellen Wirklichkeit begann. Die Kosmogonie war ein Jahrhundert vor Perikles das eigentliche Interesse des Denkens. Demokrit etwa sagte von der Zeit, daß es überhaupt keinen Ursprung oder Anfang der Weltentwicklung gegeben habe, denn die Zeit war immer da. Das war eine kühne, geradezu spekulative und metaphysische Abschaffung der Götter mit den Denkwerkzeugen der Naturphilosophie. An die Stelle der Schöpfung trat die natürliche Evolution – eine materialistische Theorie übrigens, die immer wieder bis hin zu Immanuel Kants Auffassung der Entstehung der Welt und des Kosmos aufgegriffen wurde. Aber das war natürlich keine Subversion im politischen Sinne.

Die Vorsokratiker haben die ganze Gedankenwelt in Bewegung gebracht, insofern also umstürzlerisch gewirkt, aber sie haben gewissermaßen auf einem neutralen Boden der Naturwissenschaften gearbeitet. Etwas anders verhält es sich mit zweien unter ihnen, die nicht nur beim Versuch der philosophischen Systematisierung der Wirklichkeit subver-

siv dachten, sondern die von vornherein zwei Töne anschlugen, die in der weiteren Geschichte der Subversion immer wieder hörbar werden: Der eine Ton ist der materialistische, der andere der idealistische. Der Kampf zwischen Geist und Materie, zwischen Idealismus und Materialismus, beginnt mit dem Anfang der Philosophie; vielleicht ist die Philosophie nichts als eben dieser Kampf. Anaxagoras war der eine, Demokrit der andere: Von den Athenern der Gottlosigkeit angeklagt, mußten sie beide ins Exil.

Anaxagoras ist der eigentliche Erfinder des Idealismus; und es ist eine allerdings verblüffende Erscheinung, daß zu einer Zeit, als seine philosophierenden Kollegen sich darüber stritten, ob das Wasser oder das Feuer oder die Luft, oder alle drei Elemente zugleich, ob die Bewegung oder das absolute Sein das Prinzip der Welt darstelle, daß Anaxagoras in diesem historischen Augenblick das Prinzip der Wirklichkeit im nous fand, im unendlichen Denken, dem er das Privileg zubilligte, die Einheit – die er durchaus als Einheit der Widersprüche dachte – zu repräsentieren. Als erster Idealist war Anaxagoras zugleich der erste Dialektiker der Geschichte, der den Dualismus im wirklichen Zusammenhang von Sein und Materie sah. Ob das Gottlosigkeit war, wie seine Zeitgenossen meinten, darf bezweifelt werden. Jedenfalls gibt es eine christologische Interpretation des Anaxagoras, die besagt, er habe mit dem nous nichts anderes gemeint als den alleinigen und allmächtigen Gott. Man könnte also folgern, er sei nicht gottlos gewesen; für die Griechen jedoch war auch der Monotheismus ein Greuel.

Anders Demokrit, der Begründer der Atomlehre, der Erfinder des Begriffs Atom überhaupt: Für ihn war die Wirklichkeit nichts weiter als eine durch bestimmte Bedingungen oder auch Zufälle bewirkte Zusammensetzung von einzelnen Atomen. In einem Punkt war er Anhänger des Heraklit, von dem die Worte: „Der Konflikt ist der Vater aller Dinge“ und „Alles fließt“ stammen. Dieses Prinzip des Heraklit wurde von Demokrit aufgegriffen und auf die Atomlehre übertragen. Er war einer der ersten Philosophen, die sich ihrer gesellschaftlichen Bedeutsamkeit durchaus bewußt waren: „Lieber einen einzigen Beweis finden, als König der Perser sein“, wie in den Fragmenten der Vorsokratiker nachzulesen. In seinem Beweis meldet sich schon der Materialismus als Dialektik an. Im Anschluß an Heraklits Auffassung von der Bewegung und der Entwicklung als den Grundelementen der Wirklichkeit sagt Demokrit, daß das Nichts eher entstanden sei als das Ichts - das Nichts und das Ichts; das sind griechische Wortspielereien, die man schlecht ins Deutsche übertra-

gen kann. Noch lange vor Hegels berühmtem Satz also, daß das Sein das Nichts sei, entdeckt Demokrit, daß das Nichts die Daseinsvoraussetzung des Wirklichen ist. „Erst die Leere", sagt er zu Recht, „erst das Nichts ermöglicht überhaupt die Bewegung der Atome", die Konstitution von Wirklichkeit. Zum ersten Mal erscheint hier – in sehr roher Fassung noch – der Gedanke, daß die Negation der eigentliche Ausgangspunkt der Wirklichkeit sei; ein Gedanke, der auch politisch nicht ohne Bedeutung blieb.

In dieser Welt, sei es der idealistischen des nous, sei es der materialistischen der Atome, besteht kein Bedarf an Göttern. Wo allerdings die Götter keinen Platz mehr haben und die Naturgewalten sich entweder im Spiel der Atome oder im alles durchdringenden Wirken des Denkens auflösen, da finden auf einmal die Menschen ihren Platz. Schon die prometheische Eroberung des Feuers war diesen Philosophen das Signal, daß der Mensch in seine Menschlichkeit eingetreten ist, daß er sich als Subjekt erkennt. Demokrit selbst sagt: „Der einzelne Mensch ist ein Mikrokosmos", und das heißt: Der einzelne Mensch repräsentiert, das Individuum trägt praktisch die ganze Welt in sich. Die Gewinnung des Feuers wurde mit einem Begriff bezeichnet, der bis auf den heutigen Tag gilt, der die gesamte Problematik der Beziehung zwischen Mensch und Natur umfaßt: sie wird zur technai, zur Erfindung. Die Übersetzung des prometheischen Mythos in die neue Sprache der Philosophie, die technai, ist entdeckt; der Mensch kann sein Leben selbst gestalten.

Bei den Sophisten erscheint der Anthropozentrismus auf der Bühne der Weltgeschichte; sie sind die wahren Philosophen der Entgötterung der Welt. Wanderlehrer waren sie in einer Demokratie, in der die Redekunst, die Technik der Argumentation wichtig war. Und sie waren Wanderlehrer in einem Gemeinwesen, in dem auf einmal nicht mehr irgendein von Gott gesandter König, nicht mehr der Adel – der im Grunde den Göttern ebenfalls verbunden war – das Sagen hatte, sondern der schlichte, einfache und gleiche Mann. Sie hatten ein eigentümliches Schicksal, denn es ist üblich geworden, von Sophisterei im Sinne der Erschleichung eines Beweises, der Vortäuschung falscher Tatsachen, der üblen Tricks und des Betrugs zu reden, und es hat lange gedauert, bis dieses Urteil korrigiert wurde. Hegel war wohl der erste, der in den Sophisten nicht Meister der Wortverdrehung erblickte, sondern die Vertreter der altgriechischen Aufklärung par excellence. Mit anderen Worten: Was die Aufklärung in neuerer Zeit mit den Traditionen des Mittelalters tat – gründlich aufräumen – , das taten die Sophisten mit Zeus und seiner Götterfamilie.

Gewiß: Die griechische Aufklärung ist nicht die europäische, das mußte Hegel übersehen, weil er Idealist war. Die europäische Aufklärung – das heißt die französische Revolution – war klassenpolitisch mit dem Aufstieg der Bourgeoisie verbunden und ökonomisch mit dem Beginn der grandiosen Entfaltung der kapitalistischen Produktionsweise. Die griechischen Aufklärer hatten ihre politische Lebensform schon vorgefunden, ganz im Gegensatz zu den französischen, die diese Form, das heißt die bürgerliche Demokratie, erst herstellen mußten. Die Wirklichkeit der Griechen war charakterisiert lediglich durch den Wandel der politischen Form, nicht aber durch die Änderung der ökonomischen Basis, der Produktionsweise. Was die Sophisten dagegen geleistet haben, ist in der französischen Aufklärung nur ansatzweise zu finden, bei Voltaire vielleicht, bei Diderot schon weniger: Die Sophisten haben zwar mit dem Logos gearbeitet, sie haben den Primat des Denkens betont, doch haben sie es zugleich auch frei verfügbar gemacht. Der Logos ist nicht allein freigesetzt worden, sondern er wurde gleich wieder an bestimmte Interessen, Gruppen und Parteiungen zurückgekoppelt.

Das eigentliche Problem der Sophisten war daher nicht ihre angebliche Sophisterei, sondern vielmehr, daß sie den Logos zwar emanzipierten, aber ihn zugleich für die Begründung und Rechtfertigung aller möglichen Positionen verpflichteten. Das war schon im Prinzip der Redefreiheit enthalten, bedeutete sie doch auch: alles und jedes begründen zu können. Es kam also auf die Freiheit und auf die Fähigkeit des Argumentierens an – bis hin zur radikalen Relativierung aller überlieferten Werte. Gerade die Tatsache jedoch, daß der Logos verfügbar gemacht wurde, bringt es mit sich, daß keinesfalls behauptet werden kann, die Sophisten seien per se subversive Denker gewesen. Es gab vielmehr in der Möglichkeit der verfügbaren Parteinahme das, was ich als Eversion bezeichnet habe, als das gerade Gegenteil der Subversion: daß also die Sophisten nicht nur daran interessiert waren, auf der Seite der Mächtigen zu stehen, sondern selbst Macht auszuüben. Es treten Gestalten auf wie Thrasymachos oder Kritias, die das Recht des Stärkeren verteidigen. Antidemokratisch eingestellt, trachteten sie nach der Restauration der Adelsherrschaft. Kritias wurde dann selber nach dem Ende der Perikleischen Ära zum Tyrannen von Athen.

Anders die anderen Sophisten – Protagoras (481-411) vor allem und in einem geringeren, aber zerstörerischeren Sinn Gorgias (485 - 380), das heißt destruktiv im Sinne der Definition von Subversion als Umsturz und Zerstörung. Protagoras war, wie Anaxagoras und Demokrit, mit Perikles

verbunden; daher die Verknüpfung zwischen Philosophie und Politik in der Perikleischen Ära. Protagoras hat wohl am stärksten argumentativ gewirkt, hat auch als Lehrer den größten Erfolg erzielt. Deshalb war Protagoras der eigentliche Gegenspieler des Sokrates. Zu beachten ist: Über Erfolg entscheidet immer die Agora, der Marktplatz. Eine in der Agora stattfindende Politik erfordert in der Tat die Verfügbarkeit des Logos, denn sie verlangt, daß jede Partei, jede Interessengruppe ihren Demagogos findet, ihren berufenen Sprecher, der in der Lage ist, mit den anderen in aller Öffentlichkeit zu diskutieren und sich durchzusetzen. Öffentlichkeit war das Lebenselement schlechthin, heute ist es bekanntlich anders. Wenn die Parteien heute wichtige Fragen zu entscheiden haben, heißt es stets, man solle die Differenzen nicht auf dem Marktplatz austragen – während der wirkliche Sinn der Demokratie darin liegt, eben dies zu tun.

Agora und Demokratie verlangen jedoch nicht nur öffentliche Rede und Gegenrede, sondern tatsächlich den Anthropozentrismus, denn auf einmal werden nicht mehr die Probleme der Naturerkenntnis diskutiert, sondern die der Gesellschaft. Die in der Volksversammlung vereinten Demoi der Athener Polis hatten nicht über religiöse Fragen, über Gott und die Welt, über die Natur zu entscheiden, sondern über Steuergelder, über Krieg und Frieden, über die Eroberung oder Nichteroberung anderer Länder. In dieser Situation, in der Beteiligung an der Politik erkennt der Mensch sich selbst als Subjekt, als selbstbestimmt; daher der Anthropozentrismus. Es sind nicht mehr Gott noch König, die über das Schicksal des Gemeinwesens zu befinden haben, sondern eine jede Stimme zählt; one man, one vote gewissermaßen. Der Mensch ist hier das Maß aller Angelegenheiten des Gemeinwesens. Daher das berühmte homo mensura des Protagoras, der nicht nur historisch geworden ist, der auch Geschichte gemacht hat: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, derjenigen die sind, daß sie sind, derjenigen die nicht sind, daß sie nicht sind." Mit anderen Worten: Der Mensch entscheidet, was existentiell wichtig, was existentiell wirklich ist. Die Entscheidung über die Wirklichkeit einer Sache wird in Ansehung des Menschen getroffen, in Ansehung der Beziehung der Sache zum Menschen und des Menschen zur Sache. Damals war dies in der Tat ein Gedanke, der die Welt erschüttern konnte. Der Mensch war nicht länger ein Spielball der Ananke, der Notwendigkeit, des Schicksals, sondern er wurde zum Mittelpunkt der Welt.

Homo mensura also: Neulich verfolgte ich im Fernsehen die Diskussion einiger junger Leute, von denen einer mit großem Ernst sagte, er

habe doch einige Zweifel, ob der Mensch wirklich die Krone der Schöpfung sei. Nun, ich teile diesen Zweifel, weil ich nicht an die Schöpfung glaube. Doch die Frage muß gestellt werden. Ich habe darüber mit Reinhold Messner, dem Bergsteiger, diskutiert, der sagt, daß der Mensch natürlich nicht die Krone der Schöpfung sei, vielmehr beginne sie mit den Achttausendern. „Das Eigentümliche ist", sagte ich darauf, „und das finden wir bei Protagoras, daß der Mensch entscheidet, ob die Achttausender die Krone der Natur sind. Die Natur weiß das gar nicht, die Berge auch nicht." – Das ist also der Sinn des Wortes, der Mensch sei das Maß aller Dinge, die sind, daß sie sind und all der Dinge, die nicht sind, daß sie nicht sind. Und es muß auch – dies nur zur ökologischen Frage – festgehalten werden, daß die Natur den Menschen keineswegs braucht, während der Mensch allerdings die Natur braucht. Aber ebenso gilt natürlich: Nur der Mensch weiß das, die Natur hat keine Ahnung davon; wiederum eine Zentrierung auf den Menschen hin.

Nicht nur die Zentrierung der Wirklichkeit auf den Menschen war es, was die Lehre von Protagoras ausmachte. Genauso wichtig für die Politik, das heißt das Überlieferte zersetzend, war die Entthronung des Absoluten, die Entthronung des sokratischen Prinzips, daß die Tugend erkennbar sei, daß sie etwas Absolutes sei, unabhängig vom Willen und von den Interessen des Menschen. Und daß als absolutes, vom Menschen autarkes Gut die Tugend erlernt werden müsse – erst dadurch könne der Mensch das absolute Wissen des Guten und Bösen erlangen und ebenfalls gut werden. Dagegen setzte Protagoras das Prinzip, die Tugend müsse immer in Relation zu bestimmten Interessen gesehen werden, zu bestimmten Zwecken und Zielen; daß schließlich die Tugend vor allem in Relation zu sehen sei zu den Gefühlen der Lust und Unlust, die sie auslösen kann. Protagoras vertritt also eine sehr materialistische Auffassung der Tugend, aber das war nicht das Wichtigste. Was die Überlieferung eigentlich durcheinanderbrachte, war, daß diese Rückkopplung der Tugend – die an sich eine Binsenweisheit ist – an Weltliches und Alltägliches die Relativierung des Wertesystems nach sich zog. Das bedeutet für Protagoras, daß nicht auszumachen ist, was gut, was tugendhaft ist und was nicht; und daß es möglich sei, etwas, das keineswegs als tugendhaft erscheint, als tugendhaft auszugeben und durchzusetzen. Er meinte das nicht nur mit Blick auf die Tugend, sondern in einem viel gefährlicheren Sinn in bezug auf die Überlieferung. Er mache sich anheischig, so sagte er, die schwächste Sache durch die Rede zur stärksten zu machen. Was die Kunst der Rhetorik impliziert, haben Kritias und Thrasymachos,

die konservativen Sophisten, ganz richtig erkannt. Zu Recht sahen sie in diesem Satz ein gesellschaftspolitisches Moment, weil sie das Motiv heraushörten, es wäre ebenso möglich, die gesellschaftlich Schwächeren zu den Stärkeren zu machen und damit den Adel restlos zu entmachten. Sie bezeichneten die Position des Protagoras daher als naturwidrig, denn als Konservative konnten sie unter Natur immer nur das Recht des Stärkeren verstehen. Wenn Protagoras also sagt, es sei möglich, aus dem Schwächeren den Stärkeren zu machen, so liegt darin in der Tat eine Gefahr für die überlieferte Ordnung.

Gorgias geht noch einen Schritt weiter – bis zur Auflösung nicht nur aller Ordnung, sondern aller Stabilität des Denkens überhaupt. Insofern ist Gorgias der erste wirkliche Sophist im landläufigen Sinne. Für ihn bleibt im Ergebnis seiner Erkenntnistheorie wirklich nur die reine Kraft der Argumentation übrig, alles andere ist verfügbar, kann ausgetauscht werden. Die Argumentation des Gorgias mutet im einzelnen relativ einfach an. Man kann daran zeigen, wie ein festgefügtes System durch das Denken destabilisiert wird. Gorgias macht den berühmten doppelten Dreischritt: Erstens – es ist nicht zu entscheiden, ob etwas sei; der Mensch kann also nicht entscheiden, ob etwas überhaupt Wirklichkeit ist; zweitens – ebensowenig ist zu entscheiden, ob etwas nicht sei; drittens – desgleichen ist nicht zu entscheiden, ob etwas sei und zugleich nicht sei. Das war die spekulative Grundlage seiner eigentlichen Erkenntnistheorie, die dann in den offenen Skeptizismus mündete, nämlich: Erstens – es ist unmöglich, etwas angemessen zu erkennen; zweitens – wenn der Mensch etwas adäquat erkennen kann, dann ist er nicht in der Lage, es richtig mitzuteilen; drittens – wenn er es adäquat mitteilt, ist niemand in der Lage, es adäquat zu verstehen. Da bleibt in der Tat nur die Redekunst, nur das Erlernen der reinen politischen Argumentation übrig.

Diese Zersetzung jedweder Tradition hatte noch ganz andere Folgen, denn sie war mit der Auflösung der Gesellschaftsform der Polis und mit dem allmählichen Untergang der attischen Kultur verbunden – nicht in einem modernen, das heißt: gesellschaftspolitischen Sinn, sondern im Sinne eines neuentstehenden, gewissermaßen internationalen Zusammenhangs, in dem die Polis keine Rolle mehr spielen sollte, in dem sie mit dem Verlust ihrer internationalen Macht auch ihre Kulturfähigkeit verlor und einer ganz anderen Kultur und Philosophie Platz machen mußte. Aber die Auflösung der überkommenen Ordnung durch die Sophisten hatte Folgen, die in einem tieferen Sinne als subversiv gelten müssen, als subversiv im Sinne der Definition von Marx. Denn: Wenn die alte Ord-

nung nicht mehr gilt, wenn es Gorgias gelingt, sie ad absurdum zu führen, gar ins Lächerliche zu ziehen, dann gibt es immer noch die Möglichkeit, eine andere Ordnung an ihre Stelle zu setzen. So wird der Gedanke der Isonomia radikalisiert und in einer Perspektive vorangetrieben, die eher heutigen Vorstellungen entspricht.

Hippodamos aus Milet und Faleas aus Kalkedonien waren zwei wichtige Vertreter der sogenannten linken Sophisten. Sie lebten um die Wende zum vierten Jahrhundert hin. Hippodamos war Architekt, und er hat unter anderem einen ausgeklügelten Plan zum Städtebau hinterlassen – Ausdruck seines Bemühens, durch die Einteilung der Stadt in bestimmte, in sich abgezirkelte und sich selbst genügende Bezirke sein großes Ziel zu erreichen: die Auflösung aller Ungleichheit. Hippodamos und Faleas verdienen es deswegen, als linke Sophisten bezeichnet zu werden, weil sie die Isonomia materiell, nicht nur formalrechtlich verwirklichen wollten. Ob sie daher auch, wie einige meinen, zu den Kommunisten zu rechnen sind? Diese Frage halte ich für geschichtlich unangemessen. Sie waren radikale, egalitäre Denker, die nicht nur die Ungleichheit unter den gleichen Freien durch die Umverteilung des Besitzes abschaffen wollten – insofern also egalitär und nicht wirklich kommunistisch –, sondern die auch den Unterschied zwischen Freien und Unfreien abschaffen wollten. Ihre Vorstellung der Isonomia kennt diesen Unterschied ums Ganze nicht mehr. Zweierlei spielt dabei eine Rolle; erstens, daß der Mensch als Mittelpunkt allen Seins sich selbst gleicht, daß also alle Menschen gleich sind, dazu zweitens, die Relativierung der alten Werte. Selbst die Relativierung verstehen sie so, daß, wenn alles relativ und kein Mensch in der Lage ist, von sich zu behaupten, er besitze die Wahrheit, eben in der Konsequenz des Relativierungsprinzips die Menschen alle gleich sind. Das alte normativ überhöhte System der politischen Teilung entfällt, und insofern entfällt auch die Spaltung zwischen Mann, Frau, Metöken und Sklaven. Beide, Faleas vor allem, vertreten also die Ansicht, daß es zwischen Mann und Frau keinen Unterschied gibt – zum ersten Mal in der Weltgeschichte. Noch weiter geht Faleas, wenn er etwas für die Menschen damals Unerhörtes verkündet: daß es auch keinerlei Unterschied gebe zwischen den Hellenen und den Barbaren – etwas, was tatsächlich zum Fundament der griechischen Kultur gehört: die strikte Trennung zwischen der eigenen Kultur, der eigenen Ethnie – auch wenn diese in sich zerrissen ist; Sparta, Athen und Korinth bekämpften sich permanent gegenseitig – und den Fremden. Diese strikte Trennung wird nicht mehr

akzeptiert, während die Griechen vorher alle Völker, die nicht griechisch sprachen, schlicht und einfach barbaroi nannten.

Die Fragmente, die von diesen Linkssophisten überliefert wurden, sind äußerst spärlich. Wir habe n ur Fragmente von den Sophisten, von den Vorsokratikern, und es ist klar, daß diejenigen, die sie sammelten – vor allem Aristoteles, was die Politik betrifft –, den allergrößten Wert darauf legten, dieser Denker in den Augen der Zukunft in ein wenig günstiges Licht zu setzen. Von Faleas beispielsweise führt Aristoteles eine sehr alltägliche, aber im Grunde sehr sinnreiche Begründung für die Aufhebung allen Unterschieds zwischen Hellenen und barbaroi an. Zwar räumt er richtigerweise ein: „Wenn die bloße Meinung ohnehin das einzige ist (wie Gorgias meint und auch Protagoras), wenn das absolute Wissen fehlt, so sind alle Meinungen gleich, so sind die Menschen, die irgendwelche Meinungen haben, auch unter sich gleich.“ Doch Faleas sagt eigentlich und ironischen Sinnes – was Aristoteles wahrscheinlich nicht ganz verstanden hat, denn er war ein sehr ernster Philosoph –: „Schauen wir uns einmal die Barbaren an, und schauen wir uns die Hellenen an; schauen wir uns die Männer und die Frauen an: Sie essen alle mit dem Mund, sie sehen alle mit den Augen, sie hören alle mit den Ohren, und sie haben alle eine Nase.“

Wie gesagt: Leider ist viel zu wenig von diesen Sophisten und Vorsokratikern – die tatsächlich umfangreiche Schriften hinterlassen haben – auf uns gekommen, denn die Weltgeschichte ist bekanntlich immer die Geschichte der Sieger. So sind nur die übriggeblieben, die dann als große Philosophen eine Zukunft haben durften. Diese großen Philosophen haben Fragmente, das heißt Bruchstücke tradiert, weil sie ab und zu aus den Büchern des Demokrit, des Anaxagoras und des Protagoras zitierten. Und leider liegt unsere mangelnde Kenntnis der Sophisten gerade darin begründet, daß nur ihre Gegner uns über sie informieren. So unterrichten sie uns über ein anderes Detail aus dem Wirken der Sophisten, aber auf eine Weise, die die Nachricht wertlos werden läßt: Aristoteles macht sich darüber lustig, daß es unter den Sophisten auch Frauen gibt – daß es also nicht nur Wanderlehrer gab, sondern auch Wanderlehrerinnen. Es ist bezeichnend, daß Aristoteles uns kein einziges Fragment von ihnen hinterlassen hat.

Man könnte nun fragen, ob vielleicht auch Platons „Politeia“ ein subversives Element enthält, weil er in der Tat gelegentlich auf die Gleichheit von Mann und Frau pocht – ebenso wie auf die Gütergemeinschaft. Beides ist wohl so mißverstanden worden, wie es gewiß manchmal pas-

siert: Jemand liest ein Buch, interpretiert sich selbst in die Lektüre hinein, veröffentlicht selbst ein Buch – und das ganze nennt man dann Sekundärliteratur, die von da an permanent zitiert wird. Von Kommunismus kann bei Platon keine Rede sein, weil er nicht etwa sagt, daß die Güter allen gemeinsam gehören sollen; vielmehr spricht er immer von der Gütergemeinschaft, und er sagt lediglich, daß die von den Sklaven produzierten Güter nicht das Privateigentum eines einzigen sein können. Das aber ist kein Kommunismus, denn es wäre eine seltsame Form von Kommunismus, die da wollte, daß die Sklaven arbeiten müssen, und der Ertrag der Produktion dann ausschließlich den Männern und Frauen der Oberschicht gehört. Gewiß: Platon sagt an einer Stelle der Politeia etwas damals Unerhörtes, das subversiv klingen mag: daß auch Frauen das Recht haben sollen, in den Palästen nackt Gymnastik zu treiben. (Man darf nicht vergessen, daß die Frau in Athen kein öffentliches Leben besaß; die einzigen, die öffentlich sein durften, waren – es handelte sich um eine Männergesellschaft – die Hetären. Die berühmteste war Aspasia, die langjährige Freundin des Perikles.) Mit seinem simplen Satz: „Die Frauen haben das Recht, Gymnastik zu treiben", hebt Platon einen wesentlichen gesellschaftlichen Unterschied auf: daß der Mann öffentlich leben kann, der Frau der Zugang zur Öffentlichkeit jedoch versperrt wird – sie hatte in den Frauengemächern zu leben. Aber: Auch hier verhält es sich keineswegs so, daß Platon sagt, dies habe für alle Frauen des Volkes zu gelten. Er meint lediglich die Frauen der herrschenden Klasse, die Frauen der Könige und der Waffenträger. (Aus den Waffenträgern, der wehrhaften Schicht der Klasse wurden zu den sieben Königen weitere hinzugewählt.) Und auf die provozierende Frage eines anderen Sophisten, den die Politeia zitiert, ob denn auch Frauen Königinnen werden dürften, antwortete Sokrates mit dem berühmt gewordenen Spruch: „Natürlich, in dem Moment, in dem es keine Unterschiede mehr gibt zwischen Mann und Frau, können auch Frauen Königinnen werden." Aber das bezieht sich, wie gesagt, nur auf die Oberschicht und hat nichts Emanzipatorisches, nichts Subversives.

Worauf es Platon ankam, war die Absicherung der königlichen Macht. Er sah zwei große Gefahren für die Oligarchie, worin dann vielleicht doch etwas für die Gegenwart zu Bedenkendes liegt. Die erste große Gefahr war, daß Eigentum und Privileg dazu führen könnten, daß innerhalb der herrschenden Klasse Rivalitäten entstehen und daß sie zur Schwächung ihrer Macht, zum Sieg des Demos führen könnten. Platon war ein Agent der Aristokratie. Das Eigentum also als Gefahr für den Machterhalt – ein

verblüffender, durchaus moderner Gesichtspunkt – aber nur deshalb, weil die herrschende Klasse arbeitslos war, weil sie in Reichtum und Überfluß lebte. Schließlich stand ihr aller, von den Sklaven produzierter Reichtum zur souveränen Verfügung.

Die zweite Gefahr war die Auflösung der Familie, die bei Platon eine seltsame Geschichte gehabt hat: Man spricht immer von der platonischen Weibergemeinschaft, die aber genausogut eine Männergemeinschaft darstellt. Platon ging es jedoch um etwas ganz anderes: Er meinte, daß in der Oberschicht freie Ehe und freie Familiengründung nicht zulässig seien, daß vielmehr der Rat der Könige – eine geradezu kühne Antizipation des Rassehygienischen Instituts zu Berlin – die besten Männer und Frauen für die Paarung auszuwählen habe, die dann die Pflicht hätten, Kinder zu zeugen.

Die Auflösung der Familie bestand daher keineswegs darin, daß die Könige bestimmen sollten, wer mit wem sich zu paaren hatte, sondern – ein viel wichtigeres Prinzip – sie bestand in der Gemeinschaft der Kinder. Nicht also Weibergemeinschaft, sondern Kindergemeinschaft: Die Kinder sollten ihre Eltern nicht kennen dürfen, sie gehörten vielmehr der gesamten Oberklasse, das heißt dem Kollektiv der Herrschenden. Dies keineswegs um der Isonomia willen und nicht, um die ökonomische Ungleichheit aufzuheben, sondern wegen der möglichen Gefährdung der Konsistenz der Macht durch die Erbstreitigkeiten der Kinder und wegen des Wunsches der Eltern, ihrem Nachwuchs noch mehr Macht zu verschaffen. Auch hier ist keine Subversion im Gange.

Die Geschichte des politischen Denkens allerdings ging schon damals über Platon und Aristoteles hinaus – selbst wenn man bedenkt, daß es immer noch Theoretiker der Politik gibt oder Politiker, die ernsthaft an Aristoteles Politica festhalten, als sei sie die definitive Wissenschaft des politischen Lebens. Wer das Buch liest, wird davon geheilt sein. Es findet sich darin zum Beispiel diese schöne Begründung der Herrschaft des Mannes über die Frau, eine Rechtfertigung voller logischer Konsequenz, denn diese Leute konnten wirklich logisch denken: Es ist doch gut, es ist immer gut, wenn das Bessere – nicht der Bessere, das Bessere – über das Schlechtere herrscht. Und da der Mann bekanntlich das Bessere ist, sei es für die Frau sehr gut, von den Besseren beherrscht zu werden – noch etwas also bei Aristoteles, was mit der Subversion weniger als nichts zu tun hat.

In der Eliminierung der Trennung zwischen Hellenen und Barbaren, so läßt sich zusammenfassen, kündigt sich das Ende der attischen Kul-

tur an, die ihre Identität – trotz aller Bürgerkriege – einzig und allein in der Abgrenzung gegen die Barbaren fand. Die größten Barbaren waren die Perser, und Alexander, genannt der Große, wahrscheinlich der einzige Politiker, der diesen Namen je verdient hat, steht schon vor der Tür. Durch seine Politik wollte er endgültig die Trennung zwischen Hellenen und Nicht-Hellenen aufheben – deshalb seine berühmt gewordene Vermählung mit einer indischen Prinzessin. Sein Ehrgeiz war es, zwei verschiedene Kulturkreise miteinander zu verlöten und zu versöhnen.

Aber es steht auch etwas anderes vor der Tür: die fundamentale Absage an die Politik überhaupt, die unbedingte Absage an die Macht, die wir bei den Epikureern, bei den Stoikern und bei den Kynikern finden werden. Sie vertreten die sogenannte hellenistische Philosophie, die nachattische Philosophie, und sie bilden gewissermaßen die Brücke zur späteren Denkweise des Christentums. Gewiß hat das Christentum sehr wenig und eigentlich gar nichts von Epikur übernommen. Von den Kynikern könnte die Askese stammen, von den Stoikern dagegen hat sich das Christentum viel angeeignet.

Isonomie, Naturrecht und die Frauen

Unter den Geschichtsbüchern, die sich mit der hellenistischen Periode befassen, die etwa vom Einfall der Makedonier bis zum Einfall der Römer in Griechenland dauert, gibt es wohl keines, das diese Zeit nicht als eine Periode der Gärung darstellt, eine Periode allerdings ohne große Philosophen. Oder genauer: Es gab sie zwar, aber ihre Philosophie – bis auf Platon, Aristoteles und einige andere – ist durch den Verlust ihrer Bücher verschollen, woran nicht zuletzt der Brand der Bibliothek von Alexandria schuld ist. Daher gibt es nur kümmerliche Reste. Aber wie gesagt: Kein Geschichtsbuch unterläßt die Bemerkung, es habe sich um eine Periode der Gärung gehandelt. Das Erfreuliche, Sympathische und Beruhigende dabei ist, daß es auch kein einziges Buch gibt, das irgendeine Periode der Weltgeschichte als Periode der Nicht-Gärung bezeichnen würde; mit anderen Worten: Die ganze Geschichte, die europäische zumal, ist eine permanente Gärung.

Ein Nachtrag noch zur Geschichte der Polis und zum Verhältnis von Mann und Frau im alten Griechenland: Die Schwierigkeit liegt in der schier unmöglichen historischen Rekonstruktion der Stellung der Frau in der attischen Gesellschaft und Kultur. Es mangelt an Material, und das vorhandene stammt meist von Männern. Deshalb ist es fast unmöglich, die Kruste der parteilichen Männlichkeit wegzuräumen und das Problem als solches richtig zu erkennen. Auf jeden Fall entzündete sich ein Einwand gegen meine Behauptung, die griechische Gesellschaft hätte ihre Schattenseiten gehabt: daß nämlich die Kultur, die Gesellschaft, das Athen des Reichtums also – nicht das Athen der Hafenarbeiter – ermöglicht worden sei nur durch die Arbeit der Sklaven. Und was ist mit der Arbeit der Frauen, wurde gefragt. Ausnahmehalber soll heute einer Mode gefront werden, der Mode oder dem Mythos des großen I – von den SklavInnen soll die Rede sein. Aber das ist nicht das wirkliche Problem, das in der Frage liegt, warum die andere Frau, das heißt die Nicht-Sklavin, nicht genannt wurde. Natürlich bestand die griechische Gesellschaft nicht nur aus dem Adel, aus der Aristokratie, die von der Arbeit der Sklaven lebte, sondern sie setzte sich als Gesellschaft der gleichen Freien auch

aus Handwerkern, Tagelöhnern und Hafenarbeitern zusammen. Der Unterschied zwischen Tagelöhnern und Hafenarbeitern liegt in der einfachen Tatsache, daß die Hafenarbeiter vom Staat bezahlt wurden. Sie waren also Staatsarbeiter, keine privaten Tagelöhner.

In der Tat gibt es im Verhältnis von Mann und Frau in den unteren Schichten der freien Bevölkerung eben das, was heute als Problem der Hausarbeit, das heißt als wesentliche Tatsache der gesellschaftlichen Reproduktion betrachtet wird. Diese Frauen haben ebenfalls zur Reproduktion der Polis beigetragen. Aber man muß doch differenzieren. Es waren die, die die Hausarbeit der unteren Schichten der Bevölkerung zu besorgen hatten, während die Ehefrauen der herrschenden Klasse keineswegs arbeiteten, das taten ihre SklavInnen. Die aristokratische Frau hatte Sklavinnen zur Verfügung, die ihr aber nicht unterstanden – wie in der römischen res publica, wo die HaussklavInnen der Domina zu gehorchen hatten, während der Dominus nichts zu sagen hatte. Die Sklavinnen Griechenlands waren bei der Verrichtung der Tagesarbeit der Gattin zwar unterstellt, aber als Sachen gehörten sie nach wie vor dem Herrn des Oikos, ihrem Mann, eine Situation also, in der sich der aristokratische Oikos nach wie vor in der unumschränkten Gewalt des Herrn befindet. Das muß erwähnt werden, weil über dem ganzen Glanz der attischen Kultur, in dem wir uns bis auf den heutigen Tag sonnen, das eine nicht zu vergessen ist: Die attische Gesellschaft – vor allem die athenische zu Zeiten des Perikles – war nicht nur eine reine Männergesellschaft, sondern es war auch eine Gesellschaft, in der Frauenverachtung Alltagsnorm war, das heißt zu den fundamentalen Normen des politischen und gesellschaftlichen Lebens gehörte. Daher auch die Gleichung, die Aristoteles in seiner Politica zwischen den Sklaven und den Frauen zieht. Er ist zwar zurückhaltend, er räumt der Frau (das heißt immer der Ehefrau) zwar eine andere Stellung im gesellschaftlichen Leben ein, aber im Grunde zieht er die Schlußfolgerung, die Frau sei ein Ding, eine Sache und kein Mensch. Die Frauen rangieren unter den SklavInnen.

Um ein besseres Bild zu gewinnen, ist jedoch Demosthenes wichtiger als Aristoteles. Demosthenes (384-322) ist der Autor der Philippiken, der großen Reden gegen die Makedonier; er war der letzte Verteidiger der athenischen Freiheit und Demokratie gegen den Machtanspruch des makedonischen Königs. Und doch hat Demosthenes in puncto Frauen nicht viel anders gedacht als die meisten Athener. Nur unternahm er eine Differenzierung, die wohl die Rolle der Frau in der griechischen Gesellschaft zutreffend charakterisiert. Er sagt: „Wir haben – wir Männer ha-

ben – die Hetären für die Vergnügungen des Geistes, die Pallaké für das Vergnügen der Sinne, die Gattin um der Fortpflanzung willen"; eine Dreiteilung des weiblichen Geschlechts also, in der ausgerechnet die Ehefrau an letzter Stelle steht. Die Hetäre ist die damalige Kurtisane – wobei zu bemerken wäre, daß die Kurtisanen im Zeitalter des Absolutismus viel mehr Macht besaßen als die Hetären. Die Hetären waren für die Vergnügungen des Geistes da, aber selbst Aspasia, die langjährige Freundin des Perikles, übte nicht die Macht aus, die eine Pompadour ausüben konnte, die Minister nach Belieben absetzte, neu ernannte oder in die Bastille schickte.

Das Interessanteste an der Unterscheidung des Demosthenes ist, daß der Mann aller drei Typen der Frauen bedarf: Die Hetäre ist eine freie Frau, die eigenen Besitz hat, die an keinen Mann gebunden ist und sich jederzeit von ihm trennen kann, die insofern ihre Unabhängigkeit behält; die Pallaké ist die Nebenfrau, die auch Sklavin sein kann, die für das sinnliche Vergnügen zur Verfügung steht, sie ist die eigentliche Bettfrau des Mannes; und ausgerechnet die Ehefrau ist die Frau, die nicht nur nichts zu sagen hatte – die Pallaké hatte auch nichts zu sagen –, sondern die nicht das geringste bedeutete; man würde heute von einer reinen Gebärmaschine sprechen. Die Ehefrau finden wir also auf der untersten Stufe, ihr gegenüber steht die Hetäre. Die Hetäre verkörperte die in Athen einzig mögliche Form der emanzipierten Frau.

Das aber war nicht alles, denn Griechenland bestand nicht nur aus Athen, es bestand auch aus Sparta, aus Lakedaimon. Hier war die Stellung der Frau anders als in Athen, aber auch hier war die Frau der Unterschichten ein Ding. Anders bei den Spartiaten, dem Adelsgeschlecht Lakedaimons; sie hatten eine gesellschaftliche Formation entwickelt, in der, aus welchen Gründen auch immer, die Frau zwar nicht völlig, aber doch fast ebenbürtig war; nur fast, weil sie zwar in der Öffentlichkeit lebte, aber keinen Zugang zu den höchsten Staatsfunktionen hatte. Platons Darstellung der Frau, die auch Königin werden könne, orientiert sich an den Frauen der Spartiaten. Sie also besaßen das gleiche Recht, nackt in den Palästen Gymnastik zu treiben; sie waren bei der Ausübung der Kriegskunst gleichberechtigt, und sie waren nicht an die Ehe gebunden. Man könnte sich überlegen, inwiefern das Fehlen des Instituts der Ehe damit verbunden war, daß Sparta nur Gemein-, aber kein Familieneigentum kannte. Es bestehen ganz enge Beziehungen – das römische Recht zeigt dies überdeutlich – zwischen dem Privateigentum als sozioökonomischem Verhältnis auf der einen Seite, der Ehe als Institution auf

der anderen. In Sparta, wo es nur Gemeineigentum gab – und deshalb auch keine Erbschaftsstreitigkeiten –, war die Ehe als Institution zwar vorhanden, doch es war dies eine sehr eigentümliche Ehe: Sie konnte jederzeit von Mann und Frau gleichermaßen für ungültig erklärt werden. Daher gab es in Sparta praktisch keinen Ehebruch. Auch die platonische Formel der Weiber- und Kindergemeinschaft geht auf Sparta zurück. Das Problem liegt also darin, daß wir mit Athen eine Polis vor uns haben, in der die Isonomia herrscht, das heißt die männliche freie Gleichheit, eine Polis, die demokratische Formen entwickelt hat, die man als basisdemokratisch bezeichnen könnte, die aber zugleich die Frau restlos entmündigt und entmenschlicht hat, während in Gestalt Spartas eine andere Polis vorliegt, in der zumindest die aristokratische Frau als nahezu ebenbürtig erscheint, aber eben in einer Stadt, in der der Demos, die Bevölkerung, keinerlei Mitspracherecht hat; denn Sparta war ein Militärstaat, der von seinen Königen hierarchisch regiert wurde.

Wo kann da die Subversion entstehen? Wie ist es möglich, nehmen wir nun Athen oder die attische Welt im ganzen, daß eine so handfeste Wirklichkeit wie die der Frauen existiert, sie sich jedoch nicht zu Wort meldet? Simone de Beauvoir hat auf Aspasia und Sappho verwiesen – zwei Frauen, die schon ihrer ökonomischen Unabhängigkeit wegen in der Lage waren, ihren Widerspruch anzumelden. Sappho gehörte einer aristokratischen Familie an; sie mußte die Insel beim Sieg des Demos von Lesbos verlassen. Die Proteste der Aspasia sind aus den pseudoplatonischen Briefen bekannt. Aber es sind dies Proteste, die nicht auf Frauenemanzipation im heutigen Verständnis hinauslaufen, sondern sie gelten einzig und allein der Mißachtung der Frau durch die Ehemänner; sie waren eher ein Protest gegen die Bevorzugung der Pallaké gegenüber der Gattin als ein wirklich und gesellschaftlich verallgemeinerbarer Protest gegen die Unterwerfung der Frau. Bei Simone de Beauvoir scheint zudem ein Mißverständnis über die Gestalt Sapphos, der größten Poetin der Antike, vorzuliegen. Es sind von ihr drei Gedichte bekannt, die sich sehr scharf gegen die Männer wenden, allerdings in einem ganz anderen Zusammenhang: In zweien protestiert sie leidenschaftlich gegen die Hartherzigkeit der Liebhaber, im dritten leidet sie darunter, daß Phaon, ein Jüngling, ihre Liebe nicht erwidert – woraufhin sie übrigens Selbstmord beging. Anders verhält es sich mit einer Frau des Protestes oder der Subversion, die Simone de Beauvoir ebenfalls erwähnt, eine historische Figur, deren Rehabilitation geboten ist. Simone de Beauvoir meinte (und sie dachte hier in ganz traditionellen Kategorien), die einzige Möglich-

keit der athenischen Frau, sich des männlichen Jochs zu entledigen, sei, ihm das Leben zuhause im Oikos schlicht und einfach unerträglich zu machen. Und sie zählt eine Reihe von Möglichkeiten weiblichen Protests auf: ständig lärmen, schimpfen, heulen und so weiter. Dieser Widerspruch, der im Grunde eine praktische Subversion ist, dieser Versuch also, die Hausordnung durch die Austreibung des Hausherrn umzuwälzen, fand seine emblematische Gestalt in Xanthippe, der Frau des Sokrates. Wer die platonischen Dialoge kennt oder Xenophons Portrait des Sokrates, weiß, daß es ihm praktisch unmöglich war, zuhause zu sein. So spazierte er von Gastmahl zu Gastmahl und hatte fürchterliche Angst, nach Hause zu gehen.

Mit der Gestalt der Xanthippe, die als Verkörperung des zänkischen Weibes schlechthin in Literatur und in Geschichte eingegangen ist, sollte die gleiche Umwertung geschehen wie mit Eva. Damals ist es Xanthippe tatsächlich gelungen, ihren Ehemann aus dem Hause zu verjagen, um dann nach Belieben zu schalten und zu walten. Man muß allerdings auch eine andere, eine ökonomische Differenzierung vornehmen, denn die Ausgangsfrage lautete, ob die Frauen nicht gearbeitet hätten. In der Tat: Gearbeitet haben sie – und zwar durchaus im Sinne der traditionell gewordenen Arbeitsteilung von Beruf und Hausarbeit –, gearbeitet haben insbesondere die Frauen der Demoi, die keine Sklavinnen hatten; die Frauen der Handwerker, der Tagelöhner, der Hafenarbeiter und der Fischer. Im Grunde lebte man wie heute noch: Der Mann geht seinem Beruf nach, der Töpfer macht seine Töpfe, bringt das Geld nach Hause, und die Hausfrau besorgt seine Reproduktion. Und auch in den unteren Schichten der freien Gleichen wurde die Hausarbeit keineswegs als gleichwertig anerkannt. Die Gattin des Töpfers war im Grunde auch ein Ding, sie war eben die einzige Sklavin, die der Töpfer, sei er Tagelöhner oder Hafenarbeiter, zur Verfügung hatte. Die Tatsache, daß die Frau ebenfalls arbeitete, bedeutete nicht, daß sie auch gesellschaftlich anerkannt worden wäre – und in der Tat: Sie konnte ebensowenig in die Agora gehen oder an der ecclesia teilnehmen wie die Frauen des Adels.

Die adligen Frauen waren im Grunde – siehe wieder Demosthenes – noch unfreier als die der Unterschichten. Denn diese konnten wenigstens innerhalb des ökonomisch Gegebenen frei verfügen; während die Ehegattin in den Adelsfamilien noch nicht einmal die Chance hatte, das Kommando über die Hausarbeit auszuüben. Zwei Fälle sollen das charakterisieren. Erstens ist es bezeichnend, daß die Mahlzeiten in der griechischen Adelsfamilie nicht etwa von Köchinnen, von Sklavinnen zuberei-

tet wurden, sondern von einem Sklaven, einem Koch. Der Koch ist also der Repräsentant der Hausarbeit – in der Politica des Aristoteles wie in der Politeia des Platon. Zweitens ist interessant, daß ausgerechnet die Gattin – und eben deshalb war sie Gebärmaschine, sonst nichts – für ungeeignet gehalten wurde, ihre Kinder zu erziehen. Sobald die Kinder das Laufen gelernt hatten, wurden sie der Mutter entzogen und dem Lehrer übergeben. Zuständig für die Küche war der Koch, zuständig für die Kinder war der Lehrer.

Die Edelehefrau lebte im Wohlstand, war aber ihrer Persönlichkeit und Mündigkeit beraubt. Und was tat die athenische Edelfrau den lieben langen Tag? Man sollte wohl lieber bei Frau Thyssen oder bei Frau Henkel nachfragen, wie die sich die Zeit vertreiben, obwohl es natürlich einen Unterschied gibt: Thyssen und Henkel haben das Recht auf Öffentlichkeit. Sie sind öffentlich präsent, gesellschaftlich präsent, während die Frau des Demosthenes das nicht sein konnte. Dies war wohl das entscheidende Moment, das die Lage der griechischen Frau charakterisierte: daß die Polis für sie ebensowenig existierte, wie sie für die Polis einzig und allein, wie Demosthenes sagte, als Mittel der Fortpflanzung existierte.

Die Möglichkeit der Frau, ihren Platz in der Öffentlichkeit zu behaupten, entsteht erst später, in der hellenistischen Zeit; allerdings doch in Formen, die zeitlich und örtlich sehr begrenzt sind. Hier gibt es die emanzipierte Frau, doch nicht als allgemeines gesellschaftliches Phänomen. Es wird sehr lange dauern, bis die Frau die Öffentlichkeit tatsächlich erobert, bis sie in ihrer gesellschaftlichen Existenz anerkannt wird. Eine Ausnahme könnte das republikanische Rom bilden. Das Interessante allerdings an der Lage der römischen Frau – notabene: nicht von den Sklavinnen ist die Rede, sondern von den matronae – ist, daß zwar gerade das Römische Recht die härteste Kodifizierung der Herrschaft des Mannes gebracht hat: die Gestalt des pater familias, des Familienvaters, der absoluter Herr über das Leben und den Tod seiner Frau und seiner Kinder war, bis hin zum Recht des Tötens; daß auf der anderen Seite in der römischen res publica die Frau jedoch eine gesellschaftliche Anerkennung genoß, die es in Griechenland nicht gab. In Athen gab es eine Demokratie, für die die Frau nicht existierte – in Rom eine Republik, die keineswegs demokratisch war, die die Frau jedoch anerkannte.

Schon ökonomisch gibt es nicht nur, wie im griechischen Haushalt, dem Oikos, den Herrn, sondern Dominus und Domina, jeden mit eigenen Verfügungsbereichen und besonderen Aufgaben. Und vor allem tauchen im Laufe der republikanischen Zeit immer wieder emblematische

Frauengestalten auf. Der Unterschied liegt wohl keineswegs darin, daß die Römer – ein bäuerliches Gemeinwesen zunächst, später dann ein kriegerisches und imperiales – besonders human gewesen wären. Man darf vermuten, die Ursache liege darin, daß die römische Kultur, die römische Gesellschaft nicht nur ein Produkt der Latiner allein war, sondern ein Mischprodukt der Latiner und der Etrusker. Das erste Jahrhundert nach der Gründung wurde Rom von etruskischen Königen beherrscht; Rom war sozusagen eine etruskische Kolonie – und die Etrusker hatten eine Gesellschaftsordnung entwickelt, die matriarchalisch zu nennen zwar mit Sicherheit falsch wäre, die aber doch in der Tat – wie viele Votivtafeln zeigen – die Gleichstellung von Mann und Frau kannte, was auch dadurch erhärtet wird, daß es die Frau war, die den Familiennamen vererbte, nicht der Mann. Mag sein, daß durch diesen etruskischen Einfluß die römische Frau in einer so männlichen Gesellschaft wie der Roms zu einem anderen und besseren Ansehen gelangen konnte als die griechische.

Nun zu den Gründen, die zu den neuen, den hellenistischen Formen der gesellschaftlichen Negation führten: Eine andere gesellschaftliche Situation hat sich ergeben; welche Gestalt hat die Negation nach dem Untergang der Polis angenommen? Es handelt sich um das Ergebnis des Übergangs von der politisch tätigen Negation zu einer, die im Kern in der Verweigerung jedweden politischen Handelns besteht, in der Absage an die Politik überhaupt – denn das Gemeinwesen besteht nicht mehr, es gibt nur noch Herrschaft, die Herrschaft des makedonischen Königs. Die äußeren Ursachen des Untergangs der Polis sind bekannt: Der Peloponnesische Krieg (431-404) führte zur restlosen Zerrüttung nicht nur der politischen, sondern auch der wirtschaftlichen Struktur des Peloponnes. Die griechischen Städte zerstörten sich, es kam zur Invasion Philipps von Makedonien, dann 338 zu seinem Sieg.

Mit dem Jahr 404, mit der Niederlage Athens, war die Athener Kultur, war die Demokratie von Athen am Ende; mit dem Jahr 338 war es die ganze Welt der Polis. Es kam zur Bildung von Großreichen, was im wesentlichen drei Folgen zeitigte: Erstens kam es – vor allem durch die Politik Alexanders, Philipps Sohn, der übrigens ein Schüler von Aristoteles war – zu einer Ausweitung, gar Internationalisierung des kulturellen Horizonts. Dies war für die Griechen nicht nur mit dem Verlust ihrer politischen und gesellschaftlichen, sondern auch mit dem ihrer kulturellen Identität verbunden. Schon die Göttervermischung, die von Alexander resolut vorangetrieben wurde, führte dazu, daß die zwar in sich stets zerrissene, aber doch geschlossene Gesellschaft der Polis restlos zerrüt-

tet wurde. Durch die Bildung der Großreiche kam es zu einem Identitätsverlust; die Polis war nicht mehr jene lebendige Einheit, die sie einmal war, das heißt die Einheit, in der jedes menschliche Wesen männlichen Geschlechts ein zoon politicon darstellte.

Die zweite Folge, die sich ebenfalls aus den Feldzügen Alexanders ergab, war die Erweiterung der Ökonomie zu einer Art Weltmarkt. Alexander plante so etwas wie die Herstellung eines einheitlichen Weltmarktes von Spanien bis Indien; dazu zählen seine schon ins Größenwahnsinnige gehenden Pläne der Völkervermischung, die ihn ganze Völkerschaften des Westens nach Osten transportieren ließen und umgekehrt; dann die phantastische Massenhochzeit, als er seine Soldaten und Generäle zwang, iranische und indische Frauen zu ehelichen. Das alles zeigt, daß die Grenze der Polis in jeder Hinsicht: ökonomisch, gesellschaftlich und kulturell gesprengt war; und damit war auch die Stabilität des städtischen, des in sich geschlossenen Marktes gesprengt.

Also Identitätsverlust, dazu Verlust der Stabilität des städtischen Marktes auf der einen Seite, und auf der anderen durch die Bildung der großen Königreiche zugleich ein Wechsel der politischen Machtstruktur: von der früheren patriarchalischen Form des Königtums oder der politischen Form Spartas zu einer ausgesprochen dynastischen Form des Königtums. Das war ein immens wichtiger Schritt, bedeutete doch diese Dynastisierung des Königtums im Grunde die Orientalisierung der Institutionen. Die Könige, sowohl die Spartas wie die des alten Griechenland, waren sogenannte Wahlkönige gewesen – Dynastien dagegen waren das Kennzeichen der orientalischen Despotien. Philipp von Makedonien errichtete nun eine kurzlebige Dynastie, die nach dem Tode Alexanders zerbrach.

Um den Übergang zu den neuen Formen der Negation zu verstehen, muß festgehalten werden, daß mit dem Ende der Polis eine wie immer geartete Negation, die sich unmittelbar in der Politica, in der öffentlichen Hand, den öffentlichen Angelegenheiten hätte artikulieren können, nicht mehr möglich war. Die Agora ist tatsächlich nur noch Markt, die ecclesia findet nicht mehr statt, die Kunst der öffentlichen Reden ist überflüssig; die Sophisten sterben deshalb aus. Damit hat sich das politische Zentrum vom Marktplatz in den Palast verlagert; zu einem in sich geschlossenen Zentrum der Herrschaft und der Macht. Das Zentrum der Entscheidung lag nicht länger mehr in der ecclesia, sondern beim Hof des Fürsten und nirgends sonst. Was sich nun veröffentlichte, waren nicht mehr die freien gleichen Bürger der Polis, sondern lediglich der private Wille des Königs. Die res publica wurde zur res privata des Monarchen.

Wenn jedoch die Politik zum dynastischen Privateigentum wird, wie wird es dann um eine Philosophie bestellt sein, die, gerade in der Demokratie Athens, nicht nur in, die vielmehr von der Öffentlichkeit lebte? Natürlich gab es nach wie vor Philosophen, ob große oder kleine, das spielt in diesem Fall keine Rolle, Dutzende von Philosophen. Wer sich der Mühe unterziehen will, sie alle mit Namen und Adresse kennenzulernen, mag den ersten Band der „Geschichte der Philosophie" von Ueberweg studieren. Diese Philosophen waren Schulphilosophen aus dem Stall des Platon und des Aristoteles, und sie stellten sich in den Dienst des Königs. Im Grunde waren sie dessen beamtete Berater. Als Herrschaftsdenker konnten sie die Philosophie unmöglich als Negation betreiben, vielmehr nur als Apologie und affirmativ. In der Tat: Die politischen Schriften dieser am Hofe lebenden Philosophen enthalten nur zwei Gedanken – erstens, daß die Garantie für die Ordnung und für die Existenz der Gesellschaft einzig und allein in der Gestalt des Monarchen liegen kann; und zweitens, daß das Staatswesen, die Monarchie, nur dann gut ist, wenn der Monarch Milde und Güte gegen seine Untertanen walten läßt – Argumente, die den aufgeklärten Absolutismus vorwegnehmen.

Die Negation scheint keinen gesellschaftlichen Ort mehr zu haben; sie findet außerhalb des Palastes statt, aber dort werden die Entscheidungen getroffen, wird die Politik gemacht. Das ist der Grund dafür, warum in allen einschlägigen Studien nachzulesen ist, daß der Übergang von der attischen zur hellenistischen Philosophie – oder von der hellenischen zur hellenistischen – durch den Rückzug der Philosophie aus der Politik ins Private charakterisiert werde. Auf den ersten Blick mag dies durchaus zutreffen. Die Philosophie des Aristippos aus Kyrene zum Beispiel, der zwischen dem fünften und dem vierten Jahrhundert lebte, also auf dem Höhepunkt der Krise, könnte tatsächlich zu dem Gedanken verleiten, daß nach dem Verlust der aretè, der bürgerlichen Tugend, und nach dem Verlust der Polis nur das Private übrigblieb – und was wäre es anderes als der Versuch, seinen Garten zu bestellen und das Leben so gut es geht zu genießen? Gegenüber der aristotelischen, platonischen oder sokratischen Definition der Tugend, eben der aretè, und des Guten findet Aristippos zu einer ganz simplen Begiffsbestimmung: Gut ist, was Lust bereitet – nicht Freud, sondern Aristippos aus Kyrene ist also der Erfinder des Lustprinzips oder des sogenannten Hedonismus, das heißt des Versuchs, die Lust so gut es irgend geht zu steigern, die Unlust so weit wie möglich zu vermeiden.

Das klingt natürlich sehr privatistisch: das Lustprinzip statt der polis-

bürgerlichen Tugenden. Aber das Lustprinzip kann durchaus eine gesellschaftliche Qualität annehmen; man denke nur an Leclerc, einen der Repräsentanten der Enragés, des extrem linken Flügels der französischen Revolution. Leclerc entdeckte, daß die wahre Gleichheit nicht die Gleichheit vor dem Gesetz ist, sondern die der Genüsse. Die Lust wird hier gewissermaßen politisiert. Wenn Aristippos nun sagt, gut sei nur, was Lust bereitet, so meint dies nicht nur die bloße Bejahung des Hedonismus, sondern ebensosehr die Kritik an allen Normen und allen Ordnungen. Die herrschaftlich verfaßte Gesellschaft wird sozusagen durch das Lustprinzip zerrüttet. Man denke auch an den Relativismus des Gorgias; an die sechs Schritte seiner Erkenntniskritik, an deren Ende es nichts Festes, gar nichts Zuverlässiges mehr geben konnte. All dies findet man auch bei Aristippos, indem er das Gute und das Böse nach dem individualistischen Prinzip der Luststeigerung beurteilt, das Gute und das Böse also als bloße Konvention betrachtet. Sie sind weder nomoi, weder Gesetze, noch von Natur gesetzt, sie sind Menschenwerk, nichts als Konvention. Und er geht so weit zu sagen, daß der Weise gelegentlich auch stehlen, Ehebruch treiben und Tempelraub begehen werde.*

Wenn Herfried Münkler in Pipers „Handbuch der politischen Ideen" gelegentlich seiner Darstellung der griechischen Philosophie jedoch von der apolitischen Komponente des ethischen Relativismus bei den Hedonikern oder Kyrenaikern spricht und dann zum Beweis einen Satz des Theodorus von Kyrene, einem späten Nachfolger des Aristippos zitiert, so kommen Zweifel auf, ob wirklich der Rückzug der Philosophie aus der Politik ins Private das Kennzeichen dieser neuen Negation sei, denn Theodorus, der auch mit allen Ordnungen aufräumen will, sagt den an-

* Das soll keine Aufforderung oder gar Anstiftung dazu sein, sich praktisch der Philosophie des Aristippos zu verschreiben. Vor langer Zeit, 1966, habe ich in einer Vorlesung über den Faschismus leichtsinnigerweise den Satz getan, Diebstahl sei nur ein legitimer Versuch der Umverteilung des Reichtums, wenn auch mit ungeeigneten Mitteln. Als daraufhin die von allen Göttern verlassenen und von allen Normen befreiten Studenten anfingen, Bücher aus den Berliner Büchereien zu entwenden, wurde ich dafür verantwortlich gemacht. Es ist aber Aristippos, der behauptet hat, die Normen seien samt und sonders Konvention; und wenn dem so ist, dann wirft Diebstahl keine moralischen Probleme auf. Am Ausgang des Mittelalters erscheint dieses Motiv dann wieder in der berühmten Sentenz des Johannes Duns Scotus: „Wenn gut ist, was Gott will, so kann Gott, da er allmächtig ist, auch wollen, daß der Diebstahl etwas Gutes sei." – Es ist dies ein durchgängiges Thema also der Philosophiegeschichte.

geblich apolitischen Satz: „Es ist vernunftgemäß, daß der tüchtige Mann sich nicht für das Vaterland dem Tod preisgibt." – Warum soll das apolitisch sein? Warum hat das nun eine relativistische Komponente? Man könnte genausogut sagen, der Glaube, es sei süß und ehrenvoll für das Vaterland zu sterben, sei eine Konsequenz des ethischen Relativismus. Was hinter diesem Mißverständnis sich verbirgt, ist im Grunde nichts anderes als die vulgäre bürgerliche Identifizierung von Öffentlichkeit und Politik – verstanden als das Funktionieren der institutionalisierten Macht. Wenn es Politik qua defitionem nur geben darf, wo Herrschaft durch den Staat und mittels bestimmter institutioneller Strukturen ausgeübt wird, dann versteht sich, daß Öffentlichkeit nur dann als Öffentlichkeit gilt und nicht als Privatheit, wenn sie sich in eben diese Strukturen bequemt.

Das gleiche Phänomen ergab sich um die Jahrhundertwende mit der Absage der revolutionären Syndikalisten an den politischen Kampf. Die bürgerlichen Theoretiker sagen unisono, es sei für die revolutionären Syndikalisten bezeichnend, daß sie, weil sie die Wahlen boykottieren, den politischen Kampf ablehnten. Aber tatsächlich verstanden sie unter politischem Kampf etwas anderes, nämlich den zwar außerinstitutionellen, aber allerdings öffentlichen Kampf zur Zerschlagung von Kapital und Staat. – Die bürgerliche Gleichsetzung von Politik und Öffentlichkeit vermag sich unmöglich vorzustellen, was Karl Marx den Kommunismus nannte: eine Öffentlichkeit ohne politischen Charakter, das heißt eine Öffentlichkeit ohne Herrschaftsstrukturen.

Die Wirklichkeit dieser Philosophen war eine andere, denn gewiß war die bürgerliche aretè, die polis-bürgerliche Tugend, nicht mehr gefragt, denn sie hatte die Öffentlichkeit zur unbedingten Voraussetzung. In dem Moment, in dem die Öffentlichkeit nicht länger, wie in der ecclesia, das Zentrum der Entscheidung ist, wenn das Politische reduziert wird und seine Wahrheit in der blanken Unterscheidung zwischen dem König und seinen Untertanen findet, verliert das Politische die unmittelbare Präsenz der Masse des Volkes. Dann verliert die Philosophie, dann verlieren die Philosophen die Lust an der Politik; es war nämlich durchaus lustvoll, in der ecclesia zu diskutieren, um mit dem Gegner fertig zu werden.

Der Philosoph verliert die Lust an der Politik, und im Gegenzug propagiert er die Lust am eigenen Leben, an der eigenen Wirklichkeit. Aber diese Propaganda wiederum war keine Privatangelegenheit, ging nicht im Elfenbeinturm vor sich, sondern wurde öffentlich vorgetragen. Diese Philosophen waren trotz ihres Hedonismus keine Privatleute, waren keine idiotès, sondern sie waren Bestandteil einer Öffentlichkeit, die sich zum

Palast und zur neuen politischen Wirklichkeit im Dissens befand, einer Öffentlichkeit, die sich außerhalb des Machtsystems konstituierte, jedoch inmitten der Gesellschaft wirkte. Nicht von ungefähr waren diese Philosophen alles andere als isolierte Einsiedler, sondern sie hatten ihre Schulen, sie schrieben ihre Bücher, sie wirkten als Wanderlehrer, und sie bildeten sogar, wie Epikur, Wohngemeinschaften.

Hinzu kamen jene Veränderungen, die der Isonomia einen anderen Sinn gaben; Isonomia – das war die Gleichheit – aber nur die Gleichheit der Freien. Faleas von Kalkedonien war einer der wenigen linken Sophisten gewesen, für die die Isonomia allgemein zu sein hatte, das heißt Inbegriff der Gleichheit zwischen Mann und Frau wie zwischen Barbaren und Hellenen. Diese Interpretation wirkte fort, aber nicht bloß als Weiterführung der linkssophistischen Tradition, sondern zudem in der Konsequenz tiefgreifender ökonomischer Veränderungen. Eine neue Form des Reichtums erscheint, die nicht mehr an die alte Klassenstruktur gebunden ist. Die klassische Scheidung der Menschen in Herren und Sklaven löst sich auf, weil eine ganz andere ökonomische Vergesellschaftung zu einer ganz neuen sozialen Schichtung der Bevölkerung führt. Im fünften Jahrhundert noch war der ärmste Tagelöhner von Athen dem reichsten Metöken, das heißt Fremdsassen, weit überlegen, denn der Metöke besaß zwar Geld und Reichtum, aber er hatte weder Platz noch Stimmrecht in der ecclesia. Nun, da es die ecclesia nicht mehr gibt, genießt der Tagelöhner nicht mehr die Teilhabe an der politischen Entscheidung; ihm bleibt nur noch die Armut.

An die Stelle der Scheidung von Gleichen und Sklaven tritt die ganz anders geartete Scheidung zwischen Reichtum und Armut; eine Entwicklung, die die überkommene sozioökonomische Konstellation völlig durcheinanderbringt, die auch zu einer anderen Haltung der Philosophie in Anbetracht der Gesellschaft führt. Wenn nämlich der ausschlaggebende Unterschied nicht mehr zwischen Herrn und Sklaven, sondern zwischen Reich und Arm besteht, dann gibt es auch keinen einsichtigen Grund mehr, die Trennung zwischen den gleichen und freien Armen einerseits, den Sklaven andererseits aufrechtzuerhalten. So wird es zum Kennzeichen gerade des öffentlichen Charakters der hellenistischen Philosophie, daß sie das Prinzip der allgemeinen Gleichheit vertritt. Dies Prinzip wird von den Stoikern, von den Epikureern und von den Kynikern verbreitet; dies Prinzip war der strategische Inhalt der neuen Subversion, die sich gegen die neu errichtete dynastische Ordnung der Könige von Makedonien erhob.

Als wichtigste dieser Gruppierungen werden gemeinhin die Stoiker betrachtet. Ihr Name stammt von stoa, das heißt der Halle, in der Zenon von Kition (336-263), der Begründer der Schule, zu lehren pflegte; daher: Stoiker. Wenn heute gesagt wird, jemand verhalte sich stoisch, so hat sich das Wort völlig von seinem Ursprung losgelöst; ein Stoiker ist nichts anderes als ein Philosoph, der in der Stoa lehrt. Zenons Stoa gilt schon deshalb als bedeutender als die anderen philosophischen Richtungen, weil ihre geschichtliche Wirkung immens war. Sie hat bis nach Rom hinein gewirkt, aber schon daran, wie sie gewirkt hat, merkt man, wie ambivalent, wie, so könnte man sagen, klassenpolitisch unentschieden sie gewesen ist. So findet man denn Elemente des Stoizismus sowohl bei den Gracchen, den Volkstribunen, die in Rom Revolution veranstalten wollten, aber auch bei dem überaus konservativen Cicero, der neben Aristoteles als hauptsächlicher Vertreter des (liberalen) Konservatismus gelten kann. Diese Ambivalenz liegt in der Stoa selbst, im Verhalten der Stoiker begründet, denn sie waren Kosmopoliten. Sie repräsentierten so einen Widerspruch gegen die neue Form von Staatlichkeit: Sie erkannten den makedonischen Staat nicht an; sie erkannten das neue Königreich nicht an. Sie bekannten sich als Weltbürger – und zugleich waren sie treue Bürger des Staates. Die Stoiker waren Weltbürger, denen es jedoch (im Gegensatz zu den Kynikern) nicht im Traum eingefallen wäre, keine Steuern zu zahlen. Man kann sagen: Die Stoiker waren die Erfinder der inneren Emigration; und die weitere Geschichte hat sie denn auch ein sehr eigentümliches Schicksal erleiden lassen.

Seneca (4 v. - 65 n. Chr.), der bedeutendste Stoiker Roms, hatte einen Schüler, dem er wirklich Kosmopolitismus lehrte; dem er beibrachte, alle Ideen gingen im Grunde auf das gleiche hinaus, daß daher Toleranz und das natürliche Recht des Menschen die wichtigsten Güter darstellten – dieser Schüler war Nero. Auch das gehört zur Ambivalenz der Stoa. Eine andere Variante dieser Ambivalenz zeigt der berühmte Philosoph auf dem Kaiserthron, Mark Aurel. Er war ebenfalls Stoiker, und es gibt nichts Ergreifenderes als seine „Bekenntnisse“; Mark Aurel bekannte sich zum Prinzip der natürlichen Rechte, aber er war zugleich ein sehr rigoroser Kaiser, ein sehr rabiater Eroberer, außerdem verfolgte er die Christen derart radikal, daß demgegenüber die berühmte Mär von ihrer Verfolgung durch Nero nur verblassen kann. Aber das Wichtigste, das eigentlich Subversive des Stoizismus, bestand zweifellos in einem grundstürzend neuen Gedanken, in der Erfindung des Naturrechts. Was man heute unter Naturrecht versteht, geht auf die Stoiker zurück. Der Unterschied zum

Naturrecht etwa des Kritias liegt darin, daß dieser rechte Sophist darunter einzig und allein das Recht des Stärkeren verstand. Er verwandte also einen krud physischen Begriff von Natur, während die Stoiker – als Folge eben der griechischen Aufklärung – unter der Natur des Menschen seine Vernunft verstanden; dies Naturrecht bezeichneten sie auch als göttliches Recht. Das göttliche Recht der Stoiker wird von einer Göttin geprägt, der Göttin Vernunft. Was heute unter dem Namen Menschenrechte oder Grundrechte auftritt, das liegt im Prinzip schon im Naturrecht der Stoa begründet, insbesondere im Prinzip der Gleichheit. An einem Punkt allerdings vermochten es die Stoiker nicht, über ihren griechischen Schatten – oder: über ihren männlichen Schatten – zu springen. Für sie war die Gleichheit eine geschlechtsspezifische Angelegenheit, keine also von Mann und Frau.

Andere hellenistische Philosophen dagegen verlangten und vertraten die Gleichheit der Geschlechter – ausgerechnet diejenigen, die seitens der gängigen Philosophiegeschichte als die Geringeren hingestellt werden; als die Minderen, weil sie in der Tat nicht sehr geschichtswirksam wurden. So Epikur (341-270), der fraglos einer der größten Philosophen seiner Zeit war; und nicht nur einer der größten – ein Materialist übrigens, ein Fortsetzer des Demokrit –, sondern auch einer der absonderlichsten. Epikur war der erste, der außerhalb der bestehenden gesellschaftlichen und politischen Ordnung eine eigene Gesellschaftsformation begründete, den „Garten des Epikur". Der Name Garten verlockt natürlich sehr zu dem Mißverständnis, es habe sich dabei um ein privates Unternehmen gehandelt; Epikur nannte es Garten in genau dem Sinne, in dem Zenon seine Schule Stoa nannte. Der Garten war zwar in Wirklichkeit keine Polis, aber eine öffentliche Einrichtung – wohl eine Art Wohngemeinschaft –, die sich nicht am Prinzip der Zugehörigkeit zu einer staatlichen Ordnung orientierte, die ein ganz anderes Prinzip hatte, mit dem wir Heutigen vielleicht wenig anfangen können: die Freundschaft. Noch wichtiger ist jedoch, daß diese gesellige Gemeinschaft der Freien und Gleichen nach Epikur nur durch freie Übereinkunft konstituiert werden kann. Während die Stoiker die historischen Erfinder des Naturrechts sind, ist Epikur vielleicht darin geschichtswirksam geworden, daß er als erster eine Vertragslehre aufgestellt hat. Recht, Gesellschaft, Gemeinwesen – all das ist weder von Natur noch von Geschichte her bestimmt; alles entsteht nur durch freien Vertrag, nur durch die freie Vereinbarung der freien Gleichen untereinander. Vielleicht ist Epikur deshalb nicht so geschichtswirksam gewesen wie die Stoa, weil man im Laufe der Zeit ver-

gaß, daß er der erste war, der anstelle der traditionellen Vorstellung eines organisch gewachsenen Gemeinwesens oder eines von oben befohlenen Gemeinwesens, des Königtums, den Gedanken eines contrat social entwickelte, eines Gesellschaftsvertrages, der einen gesellschaftlichen Verband konstituierte, in dem nicht nur alle gleich waren, sondern aus dem man jederzeit wieder austreten konnte. Und hier bei Epikur taucht – im Gegensatz zu den Stoikern – endlich wieder der Gedanke der Emanzipation der Frau auf. Und eines der Grundprinzipien des Epikur – das man eigentlich im Naturrecht der Stoiker hätte erwarten dürfen – war die mehr als nur formelle Gleichheit von Mann und Frau, vielmehr die schon von Platon intendierte Gleichstellung auch in den politischen Machtstrukturen.

Der „Garten des Epikur“ hatte eine frei gewählte Leitung, und es gab viele Frauen, die sie ausübten. Was im klassischen Griechenland, in Rom und im Mittelalter (bis auf gewisse Päpstinnen) undenkbar war, das war im Garten alltägliche Praxis: In einer Art Rotationsverfahren wurden ohne Ansehen des Geschlechts die Leiter oder Leiterinnen des Gartens bestimmt.

Am weitesten in der Subversion der Ordnung sind aber die Kyniker gegangen. Der Gründer der Schule, Antisthenes aus Athen, lebte von etwa 455 bis 360. Einige meinen, die Bezeichnung „Kyniker“ stamme aus dem Gymnasium des Antisthenes, aber in Wirklichkeit stammt es von kynon, das heißt Hund. Die Kyniker nannten sich selber „die Hündischen“. Dies war schon eine ziemlich robuste Kampfansage an alle Tradition. Antisthenes hat – wie aus seinen Fragmenten zu erkennen – nicht nur die Institutionen und Normen abgelehnt, sondern er ist der erste gewesen, der ganz präzise, das heißt in antipolitischer Form, die Form Staat nicht nur kritisierte, sondern rundum ablehnte.

Der größte Kyniker – heute sagt man Zyniker und meint etwas anderes – ist Diogenes von Sinope (um 400-um 325), der mit Alexander und der Tonne. Diese Geschichte ist zwar ein Märchen, aber keine Legende ist es, daß Diogenes, als er von Alexanders Strategen Krateros zu einem Festbankett eingeladen wurde, antwortete: „Lieber in Athen Salz lecken, als bei Krateros an der vollen Tafel sitzen.“ Dies erinnert an den Satz von Demokrit: „Lieber einen einzigen Beweis finden, als König der Perser zu sein.“ Diogenes von Sinope ist also zum Teil als Karikatur, zum Teil als seltsames Emblem in die Geschichte eingegangen. In Wirklichkeit war er ein sehr ernsthafter Wanderlehrer und hinterließ (leider verlorengegangene) umfangreiche Schriften über Natur, Recht und Staat. Man kann sa-

gen, daß wir mit ihm – und das sagt sogar Friedrich Ueberweg, ein handfester bürgerlicher Historiker – bereits die Anfänge einer proletarischen Kulturauffassung haben. Denn es ist keineswegs so, daß seine Tätigkeit sich in der Absage an tradierte Formen erschöpfte, sondern er versuchte neue Formen des geselligen Lebens zu entwickeln – jenseits allerdings der traditionellen Normierungen, jenseits vor allem der königlichen Macht. Er ist wahrscheinlich der schärfste Kritiker aller Machtstrukturen und gesellschaftlichen Normierungen der Antike. Diogenes wertete die Werte um: In einem Fragment sagt er – um zu zeigen, daß die Gesellschaft verkehrt funktioniert –, daß in der normalen Gesellschaft das Wertvollste mißachtet und das Wertloseste am meisten geschätzt wird: „Das Wertvolle, ein Maß Mehl, kostet zwei Stück Kupfermünzen, das Wertlose, die Bildsäule, dreitausend Stück Kupfermünzen." – Soweit zu Diogenes. Daß er allgemein verkannt wird, ist hoffentlich von heute an nicht mehr der Fall, wie bei Eva und Xanthippe. Die Legende von der Tonne weist also auf diese proletarische Kulturauffassung hin, die Legende von Alexander dagegen meint etwas Wichtigeres: die Mißachtung der Macht – Alexander tritt vor Diogenes und sagt: „Ich habe viel von Dir gehört und möchte gerne mit Dir sprechen", worauf Diogenes erwidert: „Geh mir bitte aus der Sonne", sonst nichts.

Den Kynikern ist noch anderes zu verdanken. Ich hatte schon erwähnt, daß unter den Sophisten auch zwei, namentlich nicht bekannte Sophistinnen sich befanden. Sowohl Platon wie Aristoteles sprechen davon, allerdings eher ablehnend und als Beweis dafür, wie inkonsistent die Sophistik eigentlich gewesen sei. Anders verhält es sich bei den Kynikern: Der unmittelbare Nachfolger und Schüler des Diogenes, Krates aus Theben (um 360-280), handelte so wie Jahrhunderte später Franz von Assisi. Er war ein reicher Mann, verschenkte seinen Besitz an das Volk, zog als Wanderlehrer durch die Lande und lehrte so überzeugend, daß er eine sehr wohlhabende Frau namens Hipparchia dazu bewegen konnte, Kynikerin zu werden. Sie ist die erste Philosophin der Weltgeschichte, die namentlich bekannt ist. In den gängigen Philosophiegeschichten kommt ihr Name nicht vor, nur bei so präzisen bürgerlichen Historikern wie Friedrich Ueberweg, die nichts und niemanden auslassen, wird sie erwähnt. Leider hat sich weder von Krates noch von Hipparchia irgend etwas Schriftliches erhalten; wir wissen nur, daß sie gelebt haben. Diogenes Laertios erwähnt Hipparchia als die Frau, die auf ihr gesamtes Vermögen verzichtete. Hipparchia gehört in die Linie der mit Eva anhebenden Subversion.

Stoiker, Epikureer, Kyniker – dies sind also die drei Hauptrichtungen der hellenistischen Philosophie. Hier erhebt sich, wenn auch nicht unbedingt, jene Form der Subversion, die bei den Späteren, bei Thomas Müntzer etwa, vorliegt – so doch ganz eindeutig die Negation des Bestehenden in einer der geschichtlichen Situation angemessenen Form. Leider sind die meisten ihrer Werke verlorengegangen, aber es sind geblieben Zenon, der Stoiker, Epikur und Diogenes von Sinope. Das sind die Namen, die es tatsächlich verdienen, in die, wie Marx sagen würde, große Galerie der Menschheitsheroen eingereiht zu werden.

Von Griechenland nach Rom: Kennt die Geschichte der Subversion diese Reiseroute? Gab es in der römischen Tradition überhaupt eine subversive Theorie oder eine Theorie, die auf die Negation des Bestehenden zielte? Auf den ersten Blick ist da nichts: Seneca war, obwohl ein Stoiker, so bestimmt kein subversiver Denker, Cicero war konservativ. Und was ist mit Lukrez? Sein großes Epos „De rerum natura" war das Grundbuch des antiken Materialismus, das den traditionellen Göttervorstellungen den Garaus machte. Aber war Lukrez deshalb schon subversiv? Das Problem liegt darin, daß die Subversion in Rom wo nicht theoretisch, so doch praktisch auftaucht. Die Frage ist also, ob Rom – wenn es schon keine subversive Theorie hervorbrachte – in der Anti-Institution des Volkstribunats etwas in die Geschichte hineingebracht hat, das, wie die Französische Revolution, bis auf den heutigen Tag fortwirkt; nämlich das Prinzip, daß die Macht nur dann kontrolliert werden kann, wenn die Vernunft auf der Straße in Permanenz tagt.

Res publica als Klassenkonflikt

Denkbar ist – aber ob es auch gut wäre? –, daß die Kreuzberger Autonomen, so es sie noch gibt, beschließen würden, sich gänzlich aus der Gesellschaft zurückzuziehen, eigene Magistrate zu wählen, ein eigenes Fiskalsystem zu errichten, das heißt eigene Kassen, aus denen sie leben könnten, und daß sie überdies das Recht für sich in Anspruch nähmen, approbativ einzugreifen: also mit Vetorecht einzugreifen in alle politischen Vorhaben des Senats.

Dann wäre die Situation gegeben, die jetzt Thema sein soll: eine politische Form, in der die Subversion das theoretische Problem hat, daß sie eben nicht als Anwendung einer Theorie, sondern unmittelbar praktisch zur Geltung kommt. Das Problem ist wohl sehr aktuell; und Thema ist daher die Aktualisierung der republikanischen Verfassung Roms – eine allseits bekannte Schwierigkeit, eine Tendenz, eine grundlegende Perspektive. Auf jeden Fall ist es in der römischen res publica zum ersten Mal in der bekannten Geschichte dazu gekommen, daß sich das Verhältnis von Emanzipation und Institution unmittelbar im politischen Kampf, im Alltag stellte, und daß die Beziehung zwischen der politischen Autonomie eines Teils der Gesellschaft und den übergreifenden, allgemeingültigen Regeln zum Ausdruck kam; dies nicht etwa als Pluralität divergierender Gruppen, derart also, daß in der römischen Gesellschaft verschiedene Interessen sich gruppiert, sich organisiert und dann in der Pluralität versucht hätten, gesellschaftliche Autonomie zu gewinnen; sondern vielmehr in einer eindeutig antagonistischen Form, in der sich die res publica tatsächlich spaltete.

Ein anderer Aspekt, der mit dem Vetorecht der Kreuzberger Autonomen gegen die Entscheidungen des Senats zu tun hat, ist das Problem, wie die Macht am besten kontrolliert werden kann. Die alten Ägypter nannten sie – den Palast; nicht etwa: der Hof der Pharaonen, das Gemeinwesen oder die Führung des Gemeinwesens. Sie nannten die Struktur der Macht ganz einfach: den Palast. Die Frage ist eben, welche Kontrolle der Macht die wirksamste ist. Ist es die, die sich in den Palast hinein begibt, um die Macht von innen zu zähmen, oder ist jene besser, die auf der Straße bleibt und von dort ihre Funktion ausübt? Die Subversion, so wie sie bislang verhandelt wurde, ist natürlich auch im Palast möglich. Sie trägt

dann einen besonderen Namen: Man spricht von U-Booten, die sich in die Institution hineingeschlichen haben. Aber das Kennzeichen dieser Form der Subversion ist es gerade, daß die U-Boote nicht etwa im Palast auf sich allein gestellt sind, sondern daß sie ihr Zersetzungswerk immer nur im Auftrag von Kräften betreiben, die außerhalb stehen. Die Liste der Beispiele ist jedenfalls lang und widersprüchlich.*

Zur Diskussion steht nun die Möglichkeit subversiven Denkens, und zwar in einer Periode, die von der Römischen Republik bis zu den ersten Regungen des Christentums reicht. Vom politischen Denken Roms zu sprechen, erübrigt sich; die Gründe sind bekannt. Nicht, daß es nicht existiert hätte, aber das klassische politische Denken Roms – Cäsar, Tacitus, Salust, Cato Maior, Cato Minus, Cicero vor allem – bezeichnet nur die konservative Wende der Stoa und interessiert hier also nicht einmal am Rande. Überdies ist es ein politisches Denken, das die Entwicklung der Römischen Republik keineswegs von Anfang an begleitet hat; es setzt selbst schon eine lange Geschichte voraus, taucht interessanterweise erst am Ende der Republik auf und findet dann in der imperialen Zeit seine konservative und imperiale Fortführung. Überhaupt muß festgestellt werden, daß die allgemein bekannte und auf den Gymnasien vermittelte Kultur Roms nicht seine ursprüngliche ist; vielmehr ist es die Kultur des Imperiums, von Kaiser Augustus bis zum Ende des Römischen Reiches. Zweifellos haben die Römer bedeutende kulturelle Güter geschaffen, so zum Beispiel das römische Recht, das römische Privatrecht, sogar das Völkerrecht. Was die res publica selbst hervorgebrachte, waren nur die Zwölf Tafelgesetze von 449 v. Chr., die zwar sehr wichtig waren – der erste Satz lautete, das Wohl des Volkes habe das höchste Gesetz zu sein – , aber das war auch der einzige Paragraph von öffentlichem Belang. Die anderen elf Punkte regelten im wesentlichen die Familienverhältnisse, das Erbrecht, die Macht des Mannes und seine Stellung gegen Frau und Familie. Damit wurde das patriarchalische System in Rechtsform gebracht. Es war dies zwar eine wichtige Leistung, aber eine, die später einging in das klassisch zu nennende römische Recht.

* In einer Rede in Ostberlin vertrat ich im November 1989 auf dem Bebel-Platz unter allgemeiner Zustimmung der Anwesenden die Ansicht, daß die verloren geglaubte Vernunft sich auf der Straße wiedereingefunden hätte und daß sie eben dort zu bleiben habe, um die Macht zu kontrollieren. Aber die Frage, ob es nicht doch besser sei, sich in die Institutionen zu begeben, taucht stets aufs Neue auf.

Interessant ist höchstens die schon erwähnte Einwirkung des stoischen Gedankens, das heißt des Gedankens der Gleichheit, auf zwei Volkstribune, auf Tiberius Gracchus, der von 163 bis 133 Tribun war und dann ermordet wurde, und auf seinen Bruder, Gaius Gracchus (154-121). Beide wurden durch die Stoa beeinflußt, wenn auch in vermittelter Form. Als Tribune der Plebejer versuchten sie, den stoischen Gleichheitsgedanken durchzusetzen: durch ein Ackergesetz, das die neu eroberten Staatsländer, die sonst den Patriziern allein zugeschlagen wurden, unter die Plebejer verteilen sollte; Umverteilung also des Eigentums. Tiberius Gracchus rief die Plebs sogar zum Aufstand auf und wurde dann folgerichtig von den Emissären der Patrizier ermordet. Er mußte übrigens unbedingt ermordet werden, denn eine andere institutionelle Möglichkeit gab es nicht, einen Volkstribun loszuwerden. Sie galten als sakrosankt, als unantastbar; die einzige Möglichkeit war also, sie zu ermorden! Das Werk des Tiberius wurde von Gaius Gracchus fortgeführt, der noch weiter ging – zwar nicht wirtschaftlich, aber bei der politischen Durchsetzung bestimmter Aspekte der Gleichheit: so durch eine Reform des Magistrats und durch eine Justizreform, die dazu führte, daß dem Patriziat de facto das Privileg genommen wurde, die Richter zu stellen. Das erinnert an die berühmte Reform des Perikles, mittels derer den Demoi der Zugang zum Magistrat eröffnet wurde.

Ebenso wichtig war die Fortsetzung der Agrargesetzgebung, das heißt die Einführung der sogenannten frumentatio durch Gaius Gracchus. Frumentatio heißt Korn, Weizenkorn; und die frumentatio bedeutet nichts anderes als die Festlegung des Brotpreises. Hier taucht zum ersten Mal in der Geschichte der politische Brotpreis auf, der später – man denke nur an die französische Revolution, an die jakobinische Wirtschaftspolitik – eine so überaus bedeutende Rolle spielen wird. Gaius Gracchus wurde zwar nicht ermordet, aber man trieb ihn in den Selbstmord. Die Geschichte der Gracchen ist die einzige subversive Wirkung der Stoa, die die römische Geschichte kennt. Aber die Ermordung des Tiberius Gracchus im Jahre 133 bedeutete zugleich das offizielle Ende der Republik, weil das, was nachher kam, nicht mehr als die „öffentliche Sache" im ursprünglichen Sinne des Wortes gelten kann.

Daß kein Glanz diese Republik charakterisierte, die am 21. April 753 gegründet wurde, hing zum Teil mit dem römischen Prinzip Primum vivere deinde philosophari zusammen – erst leben, dann philosophieren; weiterhin auch damit, daß das römische Gemeinwesen (im Unterschied zur griechischen Polis) im Grunde bäuerlich und kriegerisch war; zumin-

dest bis zur großen Ausweitung des römischen Einflusses auf Nordafrika, bis zur Eroberung von Karthago, dann zu der Makedoniens und seiner Verwandlung in eine römische Provinz. Bis dahin war Rom natürlich auch eine Sklavenhaltergesellschaft, jedoch in einem ganz anderen Sinn als Athen. Das Charakteristische der großen Kultur von Athen lag gerade darin, daß, wie Friedrich Engels sagt, ihre Existenzmöglichkeit in der Tatsache bestand, daß die Aristokraten, die Künstler und die Dichter nicht zu arbeiten brauchten.

Die Patrizier Roms dagegen arbeiteten; sie waren zwar Grundeigentümer, aber sie bestellten ihre Felder selbst. Natürlich gab es Sklavinnen und Sklaven, aber sie waren nicht die eigentlich tragende Kraft der gesellschaftlichen Produktion; das waren die Patrizier als Bauern und die städtischen Plebejer als Handwerker oder Tagelöhner. Daher auch die ganz andere soziale Zusammensetzung der Stadt, daher auch der Antagonismus, der unmittelbare Folgen hatte. Man kann sagen: Als Republik konnte Rom keine glanzvolle Kultur entwickeln, weil es nicht auf Sklavenarbeit beruhte. Das römische System war relativ einfach. Natürlich war Rom ein expandierendes Gemeinwesen; es hatte im Laufe von 400 Jahren ganz Italien erobert, aber es hat diese Eroberung ganz anders konstitutionalisiert als andere Länder es taten. Die Außenpolitik der Republik verstand es, aus den geschlagenen Völkern Verbündete zu machen, die allerdings Tribut zu entrichten hatten. Erst mit den Punischen Kriegen seit 264 v. Chr. entwickelte sich die Sklaverei in großem Stil.

Vom Traum Alexanders des Großen, der nur für einige Jahre Wirklichkeit wurde, war schon die Rede. Die glanzvolle Demokratie von Athen dauerte ein ganzes Jahrhundert. Die res publica romana dagegen war weder ein Traum noch war sie glanzvoll: Bauern, die ab und zu in den Krieg zogen, das ist alles – aber sie überdauerte immerhin vier Jahrhunderte in ihrer ursprünglichen, ihrer republikanischen Form. Das Verblüffende an dieser Stabilität ist, daß dieses Gemeinwesen, diese öffentliche Sache, ganz und gar nicht harmonisch war; daß es, obwohl es dazu fähig war, ganz Italien zu erobern, ein in sich zerrissenes Gemeinwesen war, eine disunio in Permanenz. Von 560, dem Jahr, als die Verfassung aufgestellt wurde, die Dreiteilung, bis zur Ermordung des Gracchus herrschte Klassenkampf in Permanenz. Expansion Roms also in Italien und über Italien hinaus (146 wurde Karthago zerstört, Makedonien erobert) – und währenddessen tobte im gleichen Rom ununterbrochen die Auseinandersetzung um die Gleichheit. Der Unterschied zwischen Athen und Rom liegt darin, daß, während der Klassenkampf im Athen des

Perikles politisch in der isonomia, in der Gleichheit der ecclesia aufgehoben und institutionalisiert wurde, eben dieser Klassenkampf in Rom seine politische Pflicht tat: er tobte. Er tobte im wortwörtlichen Sinn, denn es gab kaum eine Woche ohne Tumult, Aufstände, Straßenschlachten. In der Tat handelte es sich um echten Klassenkampf, nicht nur um verbale Auseinandersetzungen. Das ist ein Merkmal der römischen Republik, das ihren Unterschied zu Athen ausmacht: Die Res publica war keine Demokratie, sie kannte keine Gleichheit. Der Kampf der Plebejer gegen die Patrizier ging gerade um die Herstellung dieser Gleichheit. Dafür jedoch gab es in Rom die libertas; die Freiheit also anstelle der Gleichheit, eine Freiheit, die viel weiter ging als in Athen. So kannte Rom keine Prozesse wegen Gottlosigkeit, die auch für das demokratische Athen so bezeichnend waren. In Rom konnte jeder glauben, was er wollte, denken, wie er wollte, und kämpfen, wann er wollte und wofür er wollte. Und es war ein Kampf für die Gleichheit. Die Demokratie von Athen entwickelte sich von der isonomia in Richtung einer umfassenderen Freiheit, die sich dann in die entpolitisierte Freiheit der Stoiker und Epikureer auflöste, während der Kampf in Rom von der Freiheit zur Gleichheit führen sollte.

Daraus ergab sich ein Problem von historischer Tragweite, das schon die Zeitgenossen empfanden. Denn erstens verhält es sich im allgemeinen so, daß ein Gemeinwesen nur dann imperialistisch auftreten kann, wenn es im Innern geschlossen ist; und zweitens hat der Eroberungskrieg gerade die Aufgabe, die innere Zerrissenheit zu überwinden. Kein Eroberungskrieg des republikanischen Rom jedoch ist dazu in der Lage gewesen. Machiavelli hat lange über die Ursache der Größe Roms räsoniert, über die Frage, wie ein derart zerrissenes Gemeinwesen sich die halbe Welt einverleiben konnte; und er fand sie genau in der disunio, das heißt darin, daß durch den permanenten Kampf zwischen Patriziern und Plebejern die Freiheit sich entfalten konnte, daß durch diesen Kampf die politische Energie in permanenter Präsenz gehalten wurde. Durch die ständigen Tumulte kam Rom nie zu jener Harmonie und Ruhe, die bekanntlich auch das Ende aller Freiheit sein kann. Für Machiavelli waren es die Plebejer, die in Wahrheit die so oft gerühmten republikanischen Freiheiten Roms garantierten.

Aus diesem permanenten Klassenkampf ergab sich eine politische Situation, von der man als Verdoppelung des Staates sprechen kann, eine Definition, die allerdings deshalb nicht ganz richtig ist, weil die res publica zwar ein Gemeinwesen war, aber kein Staat. Man sollte lieber von einer Verdoppelung der Institutionen reden, oder, um es noch präziser zu

sagen, davon, daß die römische Plebs sich verselbständigt, sich autonomisiert hatte, das heißt eine Autonomie erreicht hatte, die ihr eigene politische Entfaltungsmöglichkeiten außerhalb der Institutionen bot.

Diese Extrainstitutionalität ist also eine, wenn nicht die Erfindung der römischen Plebejer. Die römische Republik definierte sich durch die bekannte Formel SPQR, die zum ersten Mal im Jahr 560 auftaucht: Senatus populusque romanus, Senat und Volk von Rom. Senat und Volk waren institutionell verfaßt und in drei Machtzentren organisiert: in der Autorität des Senats (senatus auctoritas), in der Macht (potestas) des Magistrats – mit zwei Konsuln, die praktisch die exekutive Gewalt innehatten – sodann im populi imperium, in der Herrschaft des Volkes. Worin lag seine Herrschaft begründet? Natürlich darin, daß die Plebs von den Patriziern, von den Aristokraten, vom Senat also gebraucht wurde. Die Plebejer waren zwar keine Sklaven, aber Eroberungszüge kann eben nur unternehmen, wer Soldaten zur Verfügung hat. Diese Soldaten wurden von der Plebs gestellt. So war jeder Krieg eine günstige Gelegenheit für sie, neue Forderungen zu stellen.

So geht es bis zum Ende des Römischen Reiches: Die Soldaten waren keine Söldner, sondern römische Bürger, die bereit waren, sich abschlachten zu lassen – unter der Bedingung allerdings, daß ihnen bei ihrer Heimkehr mehr als nur der Dank des Vaterlandes gewiß war, nämlich konkrete ökonomische Vorteile. Aber auch ökonomisch war der Senat auf die Plebs angewiesen. Die Patrizier bestellten zwar ihre Felder selbst, aber sie brauchten Tagelöhner und Landarbeiter, außerdem die Handwerker, so daß die Plebs die ökonomische Bedingung der sozialen Existenz der Patrizier darstellte. Und dessen wurde sich die Plebs bewußt, als es darum ging, festzustellen, was und wer denn der Populus im schönen Signum SPQR sei; und als es darum ging, inwiefern dem Populus – verstanden als die Masse der Plebs – potestas, tatsächliche Macht, zukam. Die politische Macht lag in Händen der beiden Konsuln, die von den Patriziern ernannt wurden. Der praktische Weg der Plebs war die sogenannte Sezession, die ursprüngliche Form des Streiks: Die Plebs weigerte sich zu arbeiten und zog sich auf einen heiligen Berg zurück. Hier lebten die Plebejer ganz für sich, während die Patrizier nicht wußten, wer ihnen das Brot backen und wer die Pflugscharen schmieden sollte. Die Plebs war die berühmte Hand, die arbeiten muß, damit der Magen voll wird. Und in der Tat: Als Menenius Agrippa, übrigens der Erfinder der Elitetheorie, die Plebs mit seiner berühmten Rede davon überzeugte, an die Arbeit zurückzukehren, da sagte er: „Natürlich ist der Senat, sind die Patrizier

der Magen, natürlich werden die Patrizier von euch gefüttert – aber: können die Hände arbeiten, können die Füße gehen ohne den Magen?" Und die Plebejer ließen sich überzeugen.

Heute liegen die Verhältnisse anders, heute darf nicht mehr der Magen die Elite symbolisieren – die Römer hielten eben ihrem materialistischen Credo: Erst leben, dann philosophieren, die Treue – heute muß es im allgemeinen der Kopf sein, ohne den die Hände angeblich nichts mit sich anzufangen wissen. Die Plebejer waren bereit, ihren Streik abzubrechen, aber nicht, ohne zugleich eine institutionelle Forderung zu stellen. Von Interesse ist auch, daß ein moralischer Grund der unmittelbare Anlaß der Abwanderung der Plebs war: das Mädchen Virginia nämlich, das von einem Patrizier entehrt, das heißt vergewaltigt wurde. Daraufhin verlangte Virginia, den Sitten entsprechend, von ihrem Vater, daß er sie töte. Da dieser ohnehin das Recht – und die Pflicht – dazu hatte, geschah es. Aus dieser Geschichte entwickelte sich der erste Aufstand der Plebs. Sie verlangten die Bildung einer eigenen Machtinstitution, einer potestas negativa, sie forderten das Volkstribunat. Die Plebs beginnt ihren Gang in die Weltgeschichte also damit, daß sie eine Institution verlangt, die in der verfaßten Ordnung der res publica nicht vorgesehen war. Das Volkstribunat ist eine negative Macht, eine Macht, die überhaupt nichts mit dem Magistrat zu tun hat, dem Senat und mit dem sagenhaften Populus – eine Macht, die sich dort etablierte, wo die Plebs wohnte und die auch von ihr in Schutz genommen wurde.

Die Plebs geht noch weiter. Rom kannte keine einheitliche Religion, und im Zuge ihrer Autonomisierung schuf sich die Plebs eine eigene Religion, notabene mit den gleichen Göttern, aber zwischen der plebejischen und der patrizischen Venus bestand doch ein wichtiger Unterschied. Diese seltsame politische Form, die völlig jenseits der res publica stand, ging aber noch weiter – sie bildete einen Doppelstaat, einen wirklichen Anti-Staat, was sich auch hinsichtlich ihrer Beschlüsse auswirkte; in den concilia – im Gegensatz zu den consulta des Senats –, also in den Räten, in denen die plebiscita verkündet wurden. Das Wort Plebiszit rührt von plebiscitum, das heißt: von der Plebs beschlossen. Diese Beschlüsse galten nur für die Plebs. Mit anderen Worten: Die Plebs besaß ihre eigene Gesetzgebung.

Negative Macht der Plebs also: Ihre Möglichkeit, in die Entscheidungen des Senats einzugreifen, war in der Tat sehr groß, eben weil der Senat, weil die Patrizier ohne die Plebs nicht leben konnten. So konnten die Volkstribunen, das heißt die Tribunen der Plebs, gegen alle Beschlüsse

des Senats, gegen alle consulta, Einspruch erheben; sie konnten sogar die Konsulwahl anfechten. Vor allem aber konnten sie mit ihrem Einspruch gegen die consulta verhindern, daß deren Beschlüsse Allgemeingültigkeit erlangten. Die Autonomisierung ging soweit, daß der Volkstribun das Recht hatte, die Geltung der Senatsbeschlüsse auf die Patrizier zu beschränken.

Die zweite Sezession fand im Jahre 449 statt und hatte einen rein rechtspolitischen Hintergrund. Die Plebs verlangte Rechtssicherheit, und das Ergebnis ihres Streiks war die Schaffung der Zwölf Tafelgesetze. Der dritten großen Sezession im Jahre 287 gelang dann der totale Einbruch in die Machtinstitutionen des Senats. Durch die Lex Hortensia konnte anstelle der disunio, der Trennung, das connubium, das heißt die Vermählung und Verschmelzung, die Verlötung von Plebejern und Patriziern erreicht werden. Mit der Lex Hortensia nahm der Populus zum ersten Mal wirkliche Gestalt an. Auf einmal konnten die Plebejer einen eigenen Konsul zur Wahl aufstellen, und die Plebiszite erlangten den Charakter allgemeiner Gesetze. Die Beschlüsse der Plebs waren nun auch für die Patrizier verbindlich: ein Erfolg gewiß, zugleich aber das unübersehbare Zeichen der Integration. Die Institutionalisierung der Klassenstruktur verband sich mit der Integration, so daß die Lösung des Problems in Wahrheit seine Auflösung war. Wo blieb nun die Autonomie der Plebs, die in institutioneller Ohnmacht lebte, weil sie außerinstitutionell Kraft entfalten konnte? Der letzte große Sieg der Plebs geriet ihr derart zum Anfang vom Ende. Folgt man Machiavellis Interpretation, so bedeutete diese Aufhebung der Klassenspannungen zugleich den Untergang der republikanischen Freiheiten.

Die Patrizier hatten sich bis dahin mit Erfolg einer Politik bedient, die man in Begriffen der Gegenwart als institutionelle Strategie bezeichnen kann. Um zu verhindern, daß der Einbruch der Plebs in die Politik deren unumschränkte Macht mit sich brächte, verfiel der Senat auf die Idee, ihr einen Machtzuwachs anzubieten: Warum nur zwei, warum nicht gleich zwölf Tribune? Und die Plebs glaubte tatsächlich, die Gleichung mehr Tribune, mehr Macht würde zu ihren Gunsten aufgehen. Aber das berühmte Motto Divide et impera, teile und herrsche, stammt nicht zufällig aus dieser Zeit, und so war es für die Patrizier ein leichtes, die Tribunen gegeneinander aufzuhetzen. Die Patrizier erfanden – und die Plebejer akzeptierten es – eine neue Form des Vetorechts: Jeder Tribun konnte gegen das Veto eines jeden anderen Tribunen seinerseits Veto einlegen. Durch den Einbau in die Institutionen ging derart die gesellschaftliche Autonomie der Plebs verloren.

Das war also die praktische Form der Subversion, aber es war eine Subversion, die sich am Ende selbst auflöste. Danach geschah in Rom nichts Nennenswertes mehr. Gewiß, zwischen 74 und 71 gab es die berühmten Sklavenaufstände, vor allem den Aufstand des Spartakus im Jahre 71. Ihm gelang es, mit einem Heer von 60.000 entlaufenen Sklaven bis nach Oberitalien vorzudringen; dort wurden sie allerdings vernichtend geschlagen. Es ist jedoch zweifelhaft, ob Spartakus der praktischen Subversion zuzurechnen ist. Er ist zwar zum Symbol der Rebellion geworden, aber im Grunde besaßen die Sklavenaufstände, im Unterschied zu den plebejischen Streiks, keine gesellschaftspolitische Perspektive. Diese Sklaven hatten ein viel konkreteres, ein ganz unmittelbares Interesse: Sie wollten nach Hause, sie wollten frei sein. Wahrscheinlich war das der Grund, warum es nicht einmal dem Spartakus, der doch ein großer Anführer war, gelang, sie zusammenzuhalten. Denn die 60.000, die nach Oberitalien marschierten, hatten ein anderes Ziel vor Augen: nicht etwa die Integration in die res publica, sondern ihre schnellstmögliche Heimkehr – und die Heimat der 60.000 war bestimmt nicht die gleiche.

Nichts Nennenswertes also nach dem Ende der res publica. Bis dann das Neue auftrat, als im Jahre 746 ab urbe condita – nicht vor Christi, nicht nach Christi, sondern nach der Gründung der Stadt – Kaiser Augustus die historisch gewordene Volkszählung befahl.* Das Neue kam mit dem Christentum, genauer: mit dem Urchristentum.

Es bereitet einige Schwierigkeiten, das Christentum, selbst in seiner ursprünglichen Form, in den Zusammenhang subversiver Tendenzen zu stellen. Daß die Subversion im Gange war, lag nicht so sehr an der Person Christi, denn damals gab es Heilande im Dutzend und Religionsstifter allerwegen, es war überhaupt die große Zeit der Religionsstiftungen. Und im Grunde hat ja nicht Christus das Christentum begründet, sondern der zum Paulus gewordene Saulus. Doch subversive Tendenzen gab es in

* Diese Volkszählung fand im Jahre 746 statt – was übrigens bedeutet, daß Jesus von Nazareth, wenn die Mathematik keine bloße Meinung ist, sondern eine exakte Wissenschaft, sieben Jahre vor Christi Geburt in Nazareth geboren wurde. Das ist kein Witz, sondern eine Tatsache, die einiges in ein anderes Licht rückt: Es war nicht der vierzehnjährige Jesus, der mit den Tempelpriestern diskutierte, sondern er war 14 plus 7. Es war der einundzwanzigjährige Christus, und in diesem Alter war er in der Tat in der Lage, mit den Rabbinern zu debattieren.

dieser neuen Religion zweifellos, vor allem wegen der sozialen Zusammensetzung dieser Urchristen. Vor allem die unteren Schichten des Volkes und die Sklaven wurden sehr stark durch die im Grunde egalitäre Fassung dieser Religion angezogen. Ihr Egalitarismus bestand nicht etwa in der Gleichheit der Menschen als Personen, sondern in ihrer Gleichheit als Kinder Gottes. Aber subversiv an dieser frühen Form des Christentums war immerhin seine soziale Tendenz zur Sprengung der Klassengegensätze. Denn in den Katakomben gab es keine Patrizier und keine Aequites, keine Plebejer mehr und keine Sklaven – hier herrschte der sogenannte Liebeskommunismus oder auch Urkommunismus. Gewiß ist die Bezeichnung Liebeskommunismus von den Gegnern des Christentums immer als Beweis für seine moralische Depravation benutzt worden. Und tatsächlich war in den Katakomben das Konkubinat gang und gäbe, was zwar nicht unbedingt subversiv ist, aber doch subversiv sein könnte; es ist auf jeden Fall etwas Neues. Das Konkubinat wurde durch die Regelung der Ehe im römischen Recht geradezu erzwungen. Da es in den urchristlichen Gemeinden der Katakomben keine Unterscheidung der Klassen und keine sozialen Unterschiede mehr gab, wurde es möglich, daß sich eine Sklavin mit einem Patrizier oder eine Patrizierin mit einem Sklaven zwar vereinen, aber nicht im rechtlichen Sinne vermählen konnte, weil das verboten war. Das Konkubinat war also eine Absage an die römische Form der Ehe, im Grunde die Abschaffung der Ehe; umso erstaunlicher, daß später, als das Christentum zur Staatsreligion wurde, dieses schöne Institut des römischen Rechts wieder zur Geltung kam.

Aber ob sich diese Subversion in die Verwirklichung der Würde des Menschen übersetzen läßt, ist mehr als fraglich, denn im christlichen Sinne stellt diese Würde nichts Personales vor, sondern nur eine Ableitung aus dem Jenseits. Alle waren Kinder Gottes; ihre Würde gewannen die Christen daher nicht im wechselseitigen Bezug auf sich selbst als empirische Menschen, sondern nur im transzendentalen Rückbezug auf Gott. Auch die libertas, die Freiheit, bedeutete in Wahrheit den Gehorsam gegen Gott – ein überaus bekanntes Dogma. „Freiheit ist Gehorsam gegen Gott": Dieser Satz sollte Zukunft haben; Spinoza, dann Hegel, schließlich Engels übersetzten ihn in die säkularisierte Form, Freiheit sei nichts anderes als Einsicht in die Notwendigkeit.

Vielleicht ist es möglich, aus der Bergpredigt etwas Subversives herauszuholen. Die Bergpredigt agitiert zwar gegen die Gewalt – was damals durchaus subversiv war – aber sie richtet sich auch gegen die subjektiven Rechte des Einzelnen. Sie spricht zwar vom Verzicht auf den Besitz, aber

sie enthält keine allgemeine Absage an das Eigentum. Die staatlich gewordene Kirche, die ecclesia triumphans, das heißt die triumphierende Kirche, ließ die Bergpredigt dann ohnehin fallen – aber auch die Ketzer, das heißt die Subversion im Christentum, hielten wenig davon. Man kann nicht gerade behaupten, daß die großen ketzerischen Bewegungen, von den Ophiten angefangen über die Donatisten bis zu den Münsteraner Rotten der Wiedertäufer, besonders gewaltfrei gewesen wären.

Für die Geschichte der Subversion sind die Häresien das einzig Wichtige am Christentum. Denn sie entwickelten, was im Christentum an potentieller Negation der bestehenden Gesellschaft enthalten war. In der Tat haben die Häretiker aus dem Neuen Testament ganz andere gesellschaftliche Schlußfolgerungen abgeleitet als aus dem Alten Testament. Denn zwischen dem Alten und dem Neuen Testament besteht keineswegs eine Kontinuität, und bei vielen christlichen Sekten – bei den Ophiten, den Katharern und Albigensern – herrschte tatsächlich die Auffassung vor, Gott sei als Schöpfer der Welt das eigentliche Prinzip des Bösen, gegen das erst Christus – antizipiert durch die Schlange – die wahre Religion aufgebracht habe. Weiter: Bei den offiziellen Christen bestand die eigentliche Würde immer in der Dienerschaft Gottes. Demgegenüber beginnt sich schon bei den Ophiten eine andere Auffassung von menschlicher Würde, von menschlicher Autonomie durchzusetzen, weil sie, durchaus in Anlehnung an den Mythos der Eva, die Würde oder das eigentliche Wesen des Menschen in seiner Fähigkeit erblickten, das Gute zu erkennen. Das heißt: Der Mensch war für sich selbst Person, nicht erst als Ableitung aus der Kindschaft Gottes.

Dies Motiv fand seinen Ausdruck vor allem in der Sekte – oder auch in der Kirche – der Pelagier, der Anhänger des Bischofs Pelagius (vor 360-um 425). Pelagius, auch Pelagius der Große genannt, war ein Gegenspieler des Augustinus (354-430), der stark von der stoischen Aufklärung beeinflußt war. Gerade im Zuge des Einbruchs der stoischen Form der Aufklärung in das christliche Denken kommt bei Pelagius das Individuelle viel stärker zum Ausdruck als etwa bei den Ophiten. Da er im Grunde ein christlicher Stoiker oder stoischer Christ war, galt ihm die menschliche Natur als fähig, das Gute von sich aus zu erkennen. Wenn sie dazu jedoch befähigt ist, dann eignet ihr auch das Recht auf die weltlichen Güter. Diese These war für die inzwischen zur Macht gewordene Kirche mehr als dubios, sie war gefährlich, weil sich die ecclesia triumphans durch eine ausgesprochene Feindseligkeit gegen jede Form von Sinnlichkeit auszeichnete, ein Erbe des heiligen Augustinus. Wesentlich aber

war, daß Pelagius in der Konsequenz seiner Wertschätzung des Individuums die Kirche als Vermittlerin zwischen Mensch und Gott ablehnte und deshalb auch die Sakramente verwarf, das heißt das eigentliche Machtmittel der Kirche, mit der sie sich des Einzelnen zu bemächtigen wußte. Vor allem die Kindertaufe nahm er aufs Korn, denn sie beraube das Kind seiner Persönlichkeit: ohne Wissen und Wollen werde es zum Kind Gottes gemacht.

Gegen das wohlgeordnete System der civitas dei des Augustinus war diese Ketzerei allerdings ohnmächtig; sie konnte sich nicht durchsetzen, denn die Kirche besaß inzwischen Macht genug, gegen jede Dissidenz mit Gewalt vorzugehen. Der wesentliche Punkt, in dem sich Pelagius nicht durchsetzen konnte, war: daß der Mensch von sich aus in der Lage sei, gut zu handeln. Nach Ansicht des Augustinus und seiner Prädestinationslehre waren die Möglichkeit und die Fähigkeit des Menschen, gut zu handeln, nur ein Ausfluß der Gnade Gottes. Die augustinische Gnadenlehre besagt, daß der Mensch – durch den Sündenfall – an sich böse sei, aber durch Gott und seine unermeßliche Güte dazu begnadet werden könne, Gutes zu tun. Nach Augustinus war die Kirche die Verwalterin der Gnade; sie besaß die Sakramente und daß heißt die Gabe, von den Sünden zu erlösen. Aber die Religion war schon Staatsreligion. Kaiser Konstantin hatte im Jahre 313 durch das Mailänder Toleranzedikt das Christentum praktisch zur Staatsreligion erhoben, und daraus zog Augustinus seine Legitimation, mit Gewalt gegen Pelagius und gegen die Donatisten vor allem vorzugehen.

Die Donatisten, die Anhänger des Bischofs Donatus, stellten eine viel mächtigere Häresie dar als die der Pelagier, waren sie doch eine Massenbewegung des verarmten nordafrikanischen Landproletariats. Sie schufen zum ersten Mal die Kirche der Armen, und dies in einem historischen Augenblick, in dem die Kirche nach Maßgabe des Augustinus und in der Nachfolge der konstantinischen Politik zur Kirche der Mächtigen geworden war. Kirche der Armen bedeutet in diesem Fall nicht nur, daß sich die Armen in der Kirche erkennen, sondern vielmehr, daß die Kirche sich gegen allen Reichtum und alle Macht wendet, damit auch gegen den Staat. Daher die Forderung nach der absoluten Priesterzucht, womit nichts anderes gemeint war als das Armutsgesetz, das später auch Franz von Assisi aufstellte: daß die Priester arm zu sein hätten. Die Rigorosität dieser Massenbewegung verband sich mit einer eindeutig sozialrevolutionären Tendenz. Ihre Träger waren die circumcelliones, die erste Armenrotte der Weltgeschichte, wörtlich: die umherschweifenden

Haufen. Es war eine Massenbewegung, die, angeführt von Armenpriestern, durch die Lande zog und die sozialrevolutionär für die Veränderung der Verhältnisse eintrat und kämpfte. Ein zeitgenössischer Autor, ein Gegner, berichtet über die circumcelliones das Folgende: „Als diese Leute von Ort zu Ort zogen und ihre Anführer sich von diesen Unglückseligen als Häupter bezeichnen ließen, konnte niemand mehr sich seines Eigentums sicher fühlen; Schuldverschreibungen besaßen nun keinen Wert mehr, kein Gläubiger konnte mehr die ihm zustehenden Zahlungen eintreiben. Alles erschrak vor den schrecklichen Anordnungen dieser beiden Männer, die sich brüsteten, die Führer der Heiligen zu sein. Und wer bei ihren Befehlen zögerte, über den brach plötzlich eine Bande von Fanatikern herein, der schon Furcht und Schrecken vorauseilten, und brachte alle Gläubiger in Lebensgefahr. Wen man sonst um Anleihen fragen mußte, der war nun gezwungen, sich wie ein Bittsteller zu erniedrigen, weil er sonst um sein Leben fürchten mußte. Alles bereitete sich vor, auf die Schulden, auf die man Anspruch hatte, zu verzichten, auch wenn es sich um äußerst hohe Summen handelte. Und man sah sich schon darin in einem Vorteil, wenn man ihren Gewalttaten entging. Die Straßen waren nicht mehr sicher, man warf die Herren vor ihre Wagen, und sie mußten wie Sklaven vor ihren eigenen Bediensteten einherlaufen, die sich an ihre Stelle setzten. Auf ihr Urteil und ihren Befehl hin wurde das Verhältnis zwischen Sklaven und Herren einfach ins Gegenteil verkehrt."

Soweit die Donatisten, keine liebliche christliche Sekte also, sondern schon der Vorbote jener Bewegungen, die im Mittelalter die Macht ins Wanken brachten. Gegen sie zog Augustinus sofort ins Feld, und er tat etwas, das ihm zu Recht den Titel eines Vaters des Abendlandes einbrachte. Denn er rief nach den Soldaten, nach den Soldaten des Teufels, das heißt des römischen Reiches, das für ihn das Reich Satans war, nicht Gottes. Das Reich Gottes war nicht der weltliche Staat, sondern die Kirche. Er rief also die Legionen des Teufels an im Kampf gegen die Donatisten; und 414 begann der Ausrottungskrieg. Der heilige Augustinus war somit der historisch erste Anstifter eines Religionskrieges, der erste heilige Mann, der Waffengewalt aufbot, um der christlichen Wahrheit zum Sieg zu verhelfen. Zum Verständnis dieses erstaunlichen Phänomens genügt die Lektüre des 93. Briefs ad Vincencium, in dem Augustinus die Gewalt gegen die Ketzer rechtfertigt. Da ist die Rede von der Berechtigung der gewaltsamen Rettung: denn es sei für diese armen Seelen besser, getötet zu werden, wenn sie nicht konvertieren wollten. Es

ist davon die Rede, daß Zwang – sofern er jemanden dazu bringt, die Wahrheit zu erkennen – etwas Gutes sei. Und es ist zum ersten Mal davon die Rede, daß der Zweck die Mittel heilige. Nicht Machiavelli also, der vielgescholtene, ist der Erfinder dieses Satzes, sondern der heilige Augustinus. Im Jahre 354 geboren, wurde er übrigens von Ambrosius, dem Bischof von Mailand, 387 zum Christentum bekehrt; zuvor war er Manichäer, Anhänger einer antichristliche Religion aus dem persischen Raum; 395 wurde er Bischof in Nordafrika.

Mit seinen Confessiones hat uns Augustinus etwas sehr Lesenswertes hinterlassen, das als Vorgriff auf die Psychoanalyse Sigmund Freuds gelten kann. Denn er war sehr ehrlich, vor allem in der Art und Weise, in der er sein Verhältnis zur Mutter beschreibt. Sie war schon Christin, und er wurde von seiner Mutter, nicht von Ambrosius, zum Christentum erzogen. Sehr interessant ist, wie seine christliche Mutter ihn daran hinderte, den Freuden der Sinnlichkeit nachzugehen, die Pelagius predigte. Sie griff zu Methoden, die auch in katholischen Internaten geläufig sind, um die Onanie zu unterbinden.

Es war der Beginn einer neuen Zeit; das war nicht Frühmittelalter, sondern Spätantike, das heißt die Epoche, in der das römische Reich zusammenbrach; eine Zeit, die die deutsche Geschichtsschreibung sehr zu Recht als Zeit der Völkerwanderung bezeichnet, während die französische, italienische und spanische Geschichtsschreibung voreingenommen, parteiisch und unsachlich von der Invasion der Barbaren sprechen. Diese Barbaren zerstörten zwar das römische Reich, aber in Wirklichkeit wurden sie in die Pflicht genommen. Sie konnten kämpfen, zerstören, plündern, erobern – aber gegenüber der Macht einer in sich schon institutionell gefestigten Kirche waren sie im Grunde wehrlos. Sie alle wurden Opfer des Christentums, oder anders: Ausnahmslos wurden sie des Glückes teilhaftig, Christen zu werden.

Das Mittelalter beginnt mit der Christianisierung. Nur wer sich an den Barbareninvasionen nicht beteiligte, blieb zunächst geistig gesund: die Sachsen zum Beispiel, die in der Tat – man sagt, sie seien fußkrank gewesen – zu Hause blieben. Dann sorgte der berühmte Frankenkönig Karl, auch der Große genannt, dafür, daß die Sachsen ebenfalls des Glückes teilhaftig wurden. Da erst beginnt das Mittelalter finster zu werden. Aber dies finstere Mittelalter hatte auch seine lichten Momente – eben die Ketzereien und die Häresien, die Gedanken entwickelten, die erst die Aufklärung wieder aufgreifen wird.

Nicht zuletzt der Hexenverfolgungen wegen, so wird gesagt, sei das

Mittelalter finster gewesen. Aber das Eigentümliche daran ist, daß es zwar Prozesse gegen sogenannte Hexen gab, aber nicht wegen Hexerei, sondern wegen Ketzerei. Die Hexenverfolgung selbst ist ein Produkt der Neuzeit, das heißt der Gegenreformation. Im Mittelalter dagegen gab es keine Hexenverfolgung. Der „Hexenhammer“ erschien 1489, 1492 entdeckte Kolumbus Amerika; da war das Mittelalter schon vorbei.

Zwei Schwerter und zwei Wahrheiten: Linien der Subversion im Hochmittelalter

Schon Goethe sprach von dem Gesetz, nach dem wir angetreten; auch bei der Beurteilung geschichtlicher Entwicklungen oder philosophischer Verwicklungen ist immer wieder vom Gesetz des Anfangs die Rede. Kann sein, daß die Entstehung und Ausbreitung der christlichen Kultur von Anfang an unter einem schlechten Stern standen. Im Jahre 325, auf dem Konzil von Nizäa, wurde die Frage entschieden, ob Christus gottgleich oder gottähnlich sei. Denn wieder hatte sich eine Häresie herausgebildet: die der Arianer, der Parteigänger des Bischofs Arius (um 260-336), die behaupteten, daß Christus keineswegs gottgleich sei sondern vielmehr ein unmittelbar von Gott geschaffenes Wesen, das er dann in seiner unendlichen Güte als seinen Sohn anerkannt habe. Christus sei also nur wesensähnlich, nicht wesensgleich mit Gott. Die anderen Bischöfe stimmten für die Wesensgleichheit, das heißt für die Lehre von der Trinität, wonach Vater, Sohn und Heiliger Geist eine Einheit bilden. Auf dem Konzil von Nizäa erschien nun Kaiser Konstantin, der Große genannt, und entschied für die Wesensgleichheit mit Gott, die seitdem Dogma ist.

Warum war dies einäußerst schlechter Anfang? Schlicht und einfach deshalb, weil Konstantin, der auf dem Konzil als römischer Kaiser und Pontifex Maximus das Recht ausübte, über das wichtigste Dogma des Christentums zu entscheiden, damals noch Heide war; erst zehn Jahre später wurde er zum Christentum bekehrt. Und er war nicht nur ein Heide, sondern auch ein mehrfacher Mörder; und zwar nicht in dem Sinne, daß er als Heerführer, dem üblichen Procedere seines Berufs getreu, massenhaft Menschen habe hinschlachten lassen, sondern er war ein Mörder im juristischen Sinne des Wortes. Wieviel Menschen er zur Befestigung der Staatsmacht und seiner Macht als Kaiser umgebracht hat, weiß man nicht; auf jeden Fall aber seine Mutter, zwei seiner Brüder und eine ganze Reihe von Vettern und sonstigen Verwandten. Konstantin war also ein ausgemachter Mörder. Ausgerechnet ein Mörder, und ein ungetaufter dazu, traf kraft Amtes die wichtigste dogmatische Entscheidung des Christentums. Das also war der schlechte Anfang.

Wann genau das Mittelalter angefangen hat, müßte noch festgestellt

werden. Es hat bestimmt nicht auf dem Konzil von Nizäa angefangen, denn da herrschte noch Spätantike und das römische Reich existierte noch, obwohl Konstantin die Hauptstadt von Rom nach Konstantinopel verlegte und dadurch Rom den Bischöfen und ihrer neuen Religion überließ, die es zu ihrer Metropole machten. Man kann sagen, der Vernichtungszug des heiligen Augustinus gegen die Donatisten im 5. Jahrhundert sei der Anfang des Mittelalters gewesen. Aber die Weichen für die Konflikte, die im Mittelalter auf philosophischem, religiösem und politischem Gebiet stattfanden, wurden schon in den Anfängen gestellt. Es war eine Art Entscheidung für die zukünftige Dissidenz im Christentum und zum Teil gegen das Christentum selbst. Denn der Mythos der Schlange behielt seine Kraft.

Die Schlangenlinie der Ophiten traf schon im Ursprung des Christentums mit einer sehr mächtigen philosophischen und mystischen Strömung zusammen, die in bezug auf das Problem der Erkenntnis eine ganz andere Auffassung vertrat als die Kirchenväter, nämlich mit der Gnosis. Die Gnosis, griechisch: Erkenntnis, war eine philosophische Strömung ekklektischen Charakters und mit vielerlei Motiven. Sie holte sich bestimmte Aspekte aus der jüdischen Religion, also aus der Bibel, aus der hellenistischen Philosophie und auch aus dem Christentum, und sie baute daraus ein philosophisches System zusammen, das keineswegs klar und wohlgeordnet war. Es war eine Strömung, in die zum Beispiel der Neoplatonismus von Plotin (um 205-270) einfloß, ein ganz wichtiges Element, denn Plotin war ein Denker der radikalen Immanenz. Für ihn ist alles eine Emanation Gottes, und das heißt: Gott ist bei uns. Alles, was existiert, ist göttlich; und so ist Plotin zum Begründer des Pantheismus geworden. Im Gegensatz zu den Kirchenvätern allerdings behauptete die Gnosis – darin traf sie mit der Schlangenlinie zusammen –, daß das Heil der Menschen nicht aus der Offenbarung komme, nicht aus religiöser Ergebung, nicht aus dem Erlösungswerk Christi, sondern daß es abhängig sei von der Arbeit des Erkennens, von der Erkenntnis der Geheimnisse der Welt und der Geheimnisse Gottes. Die Subversion hatte mit dem Kampf gegen das absolute Wissensmonopol Gottes begonnen, und die Gnosis geht nun auf das gleiche hinaus: Der Mensch ist in der Lage, hinter die Geheimnisse der Welt, hinter die Geheimnisse Gottes zu kommen. Die Gnosis war keine Häresie, sie war eine philosophische Strömung, aber sie war so bedeutend, daß sie seitdem der Theologie zumal als Werk des Teufels erscheint, auch in politicis. Eric Voegelin, ein sich inzwischen im Jenseits befindender Politikprofessor und Katholik, meinte zum Beispiel

noch 1968, die Studentenrevolte sei nichts anderes als der letzte Ausfluß der Gnosis, der gefährlichen Auffassung, der Mensch sei in der Lage, von sich aus die Wahrheit zu erkennen.

Die Gnosis, die ursprünglich aus Kleinasien stammt, wurde von einem Bischof Marcion (um 85-um 160) nach Rom gebracht und griff dort in der christlichen Gemeinde so rasch und gefährlich um sich, daß Marcion 144 aus der römischen Gemeinde ausgeschlossen wurde. Er ging nach dem Osten und gründete seine eigene Kirche, die eine lange Geschichte haben sollte. So bekam die Gnosis eine Kirche, und ihr Gedankengut floß ein in die häretische Strömungen zum Beispiel der Bogomilen des 10. Jahrhunderts. Die Bogomilen, Slawen waren es, hießen: die Gottesfreunde. Wie häretisch, wie brüchig das Verhältnis dieser Häresien zum Christentum war, zeigt sich daran, daß die Bogomilen im 14. Jahrhundert mit fliegenden Fahnen zum Islam übertraten.

Worin bestanden nun die Thesen Marcions, deretwegen er aus der Gemeinde von Rom ausgeschlossen wurde? Er vertrat die gnostische These, daß es schon im Diesseits möglich sei, das Jenseits zu erkennen, die These also, das Jenseits, das göttliche Wesen und die göttliche Weisheit, der Plan Gottes und seine Schöpfung seien erkennbar, ohne daß es der Offenbarung bedürfe. Auch Marcion nahm, nebenbei bemerkt, eine Teilung im Wesen Gottes vor: ein schlechter Gott als Schöpfer der Welt, ein guter Gott als schlußendlicher Erlöser. Dies Erlösungswerk Christi sollte nicht darin bestehen, durch den bloßen Glauben an die neue Offenbarung die Wahrheit zu erkennen, sondern die gnostische These lief vielmehr darauf hinaus, daß Christus dem Menschen die Fähigkeit gegeben hätte, die Wahrheit von sich aus und diesseitig, ganz in der Immanenz der Welt bleibend, zu erkennen. Es war dies also eine gegen die Offenbarung gerichtete Position, und dagegen meldete sich sogleich der erste große Kirchenvater vor Augustin zu Wort, Tertullian, der die Gefahr dieses Rationalismus sofort erkannte und dagegen die absolute Absage an Philosophie überhaupt erließ.

Tertullian (um 160-um 220) will die Ratio aus dem Prozeß des Erkennens ausschließen, will nur den Glauben gelten lassen. Der Satz, in dem er seine Position zusammenfaßte, hat Geschichte gemacht; in ihm ist im Grunde die ganze Irrationalität enthalten, die in der Geschichte immer aufs Neue zum Vorschein kam: credo quia absurdum; ich glaube, weil es absurd ist. Das ist die wohl radikalste Absage an Vernunft und Erkenntnis überhaupt, und sie bedeutet die Entscheidung gegen die Schlangenlinie, die Frontstellung der Offenbarung gegen die menschliche Erkennt-

nis. Im Laufe der Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie und Theologie spitzte sich die Alternative Glaube oder Wissen immer mehr zu. Der Kampf der Vernunft mit dem Glauben in der Ideologie stand zugleich symbolisch für den viel härteren Kampf zwischen der Kirche einerseits und der (schon damals so genannten) Christenfreiheit. So eng war der philosophische und theologische Kampf mit der politischen Auseinandersetzung verbunden. Arnold von Brescia, von dem noch ausführlicher die Rede sein soll, war nicht von ungefähr ein Schüler des Abälard, einem Protagonisten des Rationalismus. Auf der anderen Seite finden wir die gleiche Verbindung bei Franz von Assisi, dem bekannten Heiligen, der nur als Freund der Sonne, der Natur und der Tiere, dazu als Freund der Armen bekannt wurde – der zugleich aber den Anlaß bot für die sozialen Unruhen des Mittelalters.

Zwischen Marcion, der 144 aus der Kirche ausgeschlossen wurde, und Tertullians „credo quia absurdum" auf der einen, Abälard auf der anderen Seite liegt das sogenannte finstere Mittelalter, auf lateinisch auch saecula obscura genannt, die dunklen Jahrhunderte. Das scheint im Widerspruch zu stehen zur Lebendigkeit der mittelalterlichen Auseinandersetzungen, und man darf dabei nicht vergessen, daß das Mittelalter eine ziemlich lange Geschichtsperiode gewesen ist; es dauerte immerhin bis zum 15. Jahrhundert, 1000 Jahre, und 600 davon waren wirklich Jahre der Finsternis. Es gab nur Aktionen, die sich gewissermaßen auf dem Niveau der *Bild*-Zeitung abspielten. Es war dies tatsächlich eine völlig kulturlose Zeit, in der nur die Macht, der Krieg, die Heere und Heerscharen, die blonden Reiterfürsten aus dem Norden und die Päpste aus dem Süden das Sagen hatten. Das eigentliche Datum, das das Ende der römischen Kultur und des römischen Reiches kennzeichnet und das finstere Mittelalter sozusagen offiziell einläutet, ist das Jahr 410. In diesem Jahr eroberte der Westgotenkönig Alarich Rom und ließ es zerstören, nicht aus religiösen oder politischen Gründen, sondern aus bloßer Wut darüber, daß er eine verarmte und leere Stadt vorfand. Denn inzwischen hatte sich die römische Gesellschaft des Patriziats ins historische Abseits begeben. Es gibt viele Gründe, warum Rom unterging, und einer liegt bestimmt darin, daß sich die römische Kultur restlos privatisiert hatte; sie meldete sich ab, stieg förmlich aus der Geschichte aus, und das heißt auch: aus der städtischen Kultur. Einige Historiker wissen zu berichten, wie die reichen Römer von ihren prunkvollen Sitzen und Villen auf den Hügeln Roms, den castelli romani, einfach zusahen, wie Alarich ihre Stadt sinnlos zerstörte.

Die Zerstörung Roms war ein Geschichtszeichen, weil sie nicht nur

die Zerstörung einer längst heruntergekommenen Stadt bedeutete, sondern zugleich die Zerstörung der urbanen Kultur überhaupt. Die mediterrane Kultur des Westens war eine städtische Kultur. Die Demokratie und die Kulturblüte Athens kamen nicht vom Land, sondern von den Demoi, aus der Stadt. Auch die Größe Roms rührte nicht von den Latifundienbesitzern, nicht von den Patriziern her, deren Teil die res patruum war und nicht die res publica, das heißt nicht die öffentliche, sondern die Sache der Väter – die Größe Roms erwuchs aus der städtischen Plebs; sie war der Motor der römischen Geschichte. Im 5. Jahrhundert begann dann die Entvölkerung der Städte, und damit die Erosion des sozialen Bodens, auf dem die Kultur allein zur Blüte kommen konnte. Diese Entvölkerung führte dazu, daß die römischen Städte zu castra wurden. Man kann castrum mit Wehrdorf übersetzen; castra also, in denen nur arme Bevölkerungsschichten lebten, bar jeden gesellschaftlichen Lebens und zwar deshalb, weil der Handel und das Handwerk – das heißt im Grunde: das damalige Bürgertum – nicht mehr in den Städten leben konnten. Sie mußten sich dorthin begeben, wo es Arbeit und Brot gab, zu den Feudalherren aufs flache Land. Man könnte sagen: Das Mittelalter war deshalb finster, weil es keine Gesellschaft mehr gab. Es war eine Zeit ohne Konfliktualität, zugleich eine Zeit des permanenten Krieges. Es war keine Zeit, in der gesellschaftliche Konflikte ausgetragen wurden, sondern eine, deren gesamtes politisches Leben sich auf die Auseinandersetzung zweier Mächte konzentrierte und reduzierte, die weder Staat waren noch Gemeinwesen, sondern lediglich Gewalt und Reichtum repräsentierten: die Bischöfe auf der einen, die Reiterfürsten auf der anderen Seite. Eine neue Produktionsweise entstand, die feudale Produktionsweise, das heißt die Gesellschaft der Leibeigenschaft, denn sowohl Reiterfürsten wie Klerus lebten auf Kosten der ausgebeuteten Landbevölkerung.

Natürlich gab es auch eine politische Theorie, die aber mit dem Thema der Subversion nichts zu schaffen hat, die im Grunde nichts anderes war als der ideologische Ausdruck des permanenten Kampfes zwischen den Bischöfen und den germanischen Reiterfürsten. Papst Gelasius, der von 492 bis 496 amtierte, entwickelte die Zwei-Schwerter-Theorie. Es ging im Grunde um das Problem der reductio ad unum, der Notwendigkeit, die Macht zu vereinheitlichen. Auf der einen Seite die Reiterfürsten, auf der anderen die Bischöfe: Aber es war doch notwendig, die Herrschaft als einheitliche zu definieren und zu fixieren. Da kam Gelasius auf die Idee, daß Gott zwei Schwerter in die Hand der Menschen gelegt habe, das geistliche Schwert des Papstes und das weltliche Schwert des Kaisers.

Das war gut gedacht, war gut gesagt, und es ging auch durchaus gut, solange eindeutig der eine oder der andere die Oberhand hatte. Am Anfang hatten die Reiterfürsten das Sagen. Das historische Ereignis, das ihre Macht demonstriert, war im Jahre 800 die Krönung des fränkischen Königs Karl des Großen zum Kaiser durch den Papst Leo III.; ein Symbol der vorläufigen Übermacht der Reiterfürsten über die Bischöfe. Denn der Bischof von Rom, der Karl zum Kaiser krönte, war eigens zu diesem Zwecke zuvor vom Frankenkönig auf den Stuhl Petri gebracht worden. Dessen Vorgänger hatte Karl nicht krönen wollen und wurde daraufhin kurzerhand abgesetzt. Es war eine obskure Zeit, um so mehr, wenn man bedenkt, daß ein sechzehnjähriger Knabe von irgendeiner mächtigen römischen Familie, den Corona, zum Papst ernannt werden konnte, und zwar nur deshalb, weil sie einen zwölfjährigen Hohenstaufen zum Kaiser machen wollten. So wurde ein zwölfjähriges Knäblein von einem sechzehnjährigen Papst zum Kaiser gekrönt; drei, vier Jahre später waren sie beide tot, ermordet.

Die Zwei-Schwerter-Theorie krankte also daran, daß es sich dabei nicht um eine saubere Gewaltenteilung handelte, sondern um die Abgrenzung zweier Prinzipien, die miteinander nur kämpfen, nicht aber leben konnten. Ihr Kampf dauerte bis zum Jahre 1000, bis zum Ende des Milleniums. So gab es keine Ruhe für Kultur, es gab nur eine Subkultur, die im Hintergrund die Tradition des Denkens auf eine sehr einfache, handwerkliche Weise fortsetzte. Die Klöster waren die Bibliotheken der damaligen Zeit, dort wurden eifrig die alten Texte abgeschrieben, und so wurden sie überliefert. Noch aus einem anderen Grunde waren die Klöster bedeutend, denn sie waren – im Unterschied zu den Reiterfürsten, deren „Produktionsweise“ aus Plünderung und Raub bestand – landwirtschaftlich produzierende Einheiten. Sie waren zugleich die eigentliche Geldquelle der Kurie, für Rom und den Papst. Und so kam es im Laufe der Zeit allmählich dazu, daß die nur auf Reiterhaufen beruhende Macht der Kaiser deutscher Nation im Vergleich mit der ökonomisch fundierten Macht des Papstes immer schwächer wurde.

In dieser dunklen Zeit gab es einen subversiven Lichtblick: den Philosophen Johannes Scotus Eriugena, der von 810 bis 877 lebte. Doch er war Ire, lebte in Irland, wirkte also völlig außerhalb des historischen Schauplatzes, der Frankreich, Deutschland und Italien umfaßte. Ein Lichtblick der Subversion, weil Johannes Scotus Eriugena, dessen Bücher später verboten wurden, zum ersten Mal nach der Gnosis wieder von der Einheit von Gott und Natur sprach. Das war der erste Vorschein ei-

ner neuen Sicht auf das Verhältnis von Gott, Natur und Mensch, eine Perspektive, die dann, wie schon die Gnosis, im Pantheismus mündete. Im Grunde handelte es sich um die Negation der Transzendenz, um die Negation des Glaubens, daß Gott eine jenseitige Macht sei. Aber das war ein Funke, der verlorenging, der sofort ausgelöscht und verboten wurde. Johannes Scotus Eriugena war auch einer der ersten Dialektiker der Scholastik und vertrat verblüffende, beinahe schon hegelianische Gedanken: das Erscheinen, das nicht erscheint; das Nichterscheinen, welches erscheint, und ähnliches mehr.

Um das Jahr 1000 siegte der Papst über den Kaiser, und damit begann ein neuer Abschnitt des Mittelalters, das sogenannte Hochmittelalter. Es zeichnete sich nicht nur durch ein reiches gesellschaftliches Leben aus, sondern auch durch die Wiederbelebung des philosophischen Denkens. Die Städte erwachten wieder, und zwar keineswegs, weil die Päpste besonders urban gewesen wären. Vielmehr begannen die Handwerker und die Händler, in die Städte zurückzuströmen, weil diese infolge des Sieges der Bischöfe, die dort residierten, eine ökonomische Basis bilden konnten für eine Form des Bürgertums. Das Wort „Stadtluft macht frei" stammt aus dieser Zeit. Es bedeutet: Der Handwerker und der Händler, den man gezwungen hatte, die Stadt zu verlassen und sich in den Dienst des Feudalherren zu begeben, kehrt in die Stadt zurück, wird wieder ein freier Handwerker, ein freier Händler.

Die Wiederentdeckung der Stadt, der communitas – was eigentlich Gemeinschaftsschwur bedeutet, das heiß eine Art Vertrag, den die Städter miteinander schlossen –, führte zu jener Kommunalbewegung, die vor allem in Frankreich und Italien, aber auch in Mitteleuropa zur Entstehung blühender Städte führte, die sich aus der Gewalt von Papst und Kaiser befreien wollten. Durch die Wiederherstellung der städtischen Kultur begann eine neue soziale Formation sich zu entwickeln, die mit dem Feudalsystem nichts mehr oder nur noch sehr wenig zu tun hatte. Insofern wäre es falsch zu sagen, im Mittelalter habe die feudale Produktionsweise unumschränkt geherrscht, das heißt eine landwirtschaftliche Produktionsweise, die auf dem Prinzip der Leibeigenschaft und dem der vermittlungslosen Trennung von Herrn und Knecht begründet war. Die Städte entwickelten eine andere soziale Struktur, die sich immer mehr verfestigte – nicht mehr zwei Kategorien von Menschen: die Herren und die Knechte, sondern die vielfältig strukturierte, viel kompliziertere Form der Zünfte, der Korporationen. Gerade das Zunftwesen trug dazu bei, daß aus der Stadt wieder ein Zentrum der Kultur wurde. Weil sich hier der

Geist der Unabhängigkeit regte, der auf nichts anderes hinausging als auf die Befreiung von der Kirche, begann zugleich die Repression. Die städtische Freiheit traf auf die Macht, stieß auf den Machtanspruch sowohl des Kaisers Barbarossa, der Mailand erobern will, wie auch und vor allem auf den Machtanspruch der Kirche. Und eben daraus entstand eine Atmosphäre, die der Subversion günstig war. Man kann sich daher fragen, ob nicht die Subversion – das heißt: die spezifische Form der menschlichen Emanzipation in repressiven Zeiten – unmittelbar mit der städtischen Kultur selbst verbunden ist.

In dieser nun aufs Neue anhebenden Subversion jedenfalls, die sich übrigens auch thematisch an die Subversion der Antike anschließt – so zum Teil an die Sophistik, aber vor allem an die Stoiker und die Epikureer – kann man im Hochmittelalter drei Linien erkennen, die keineswegs unverbunden nebeneinanderher verlaufen, die ineinander verwoben sind. Aus der Schule Abälards kam Arnold von Brescia, der die römische Republik neu begründen wollte, aus der Religiosität Franz von Assisis ging die kriegerische Bewegung der fraticelli hervor, derminderen Mönche des Franziskanerordens. Dieser eher politische Flügel der Subversion ist mit dem philosophischen eng verbunden. Das ist der Grund, warum in der philosophischen Linie der Subversion, der es um die allmähliche Zersetzung des Glaubens ging – das heißt praktisch: um die Auflösung des Wahrheitsanspruchs der Offenbarung – ein ganz und gar theoretischer Streit eine überaus große Rolle spielte, den die akademische Philosophiegeschichte deshalb zum Teil mißverständlich dargestellt hat, weil er nur als scholastisches Treiben gilt: der Universalienstreit. Diese Streitfrage geht auf Platon und Aristoteles zurück. Es ging um den Realitätsgehalt, um den Wirklichkeitscharakter der Universalien, der allgemeinen Begriffe. Was ist wirklich? Ist der allgemeine Begriff wirklich, der allgemeine Begriff „der Mensch"? Ist die Wirklichkeit nicht vielmehr erst die Individualisation des allgemeinen Begriffs in den einzelnen Menschen? Oder ist der allgemeine Begriff ein bloßer Name, und das Individuelle allein ist die Wirklichkeit?

So einfach kann die Frage nicht entschieden werden, denn bis auf den heutigen Tag ist immer noch nicht geklärt, ob wir wissen, daß der Apfelbaum ein Apfelbaum ist, weil er Äpfel trägt, oder deshalb, weil wir zuvor schon wußten, daß er überhaupt ein Baum ist. Was war der gesellschaftliche Hintergrund dieses Streits? Das Eigentümliche war, daß keineswegs Philosophen um ein erkenntnistheoretisches Problem unter anderen disputierten, sondern daß diese Philosophen de facto nichts an-

deres waren als die Ideologen bestimmter gesellschaftlicher Fraktionen. Es kam also nicht von ungefähr, daß die Emanzipationsbewegungen und die Subversion sich von Anfang an mit dem Nominalismus verbanden, das heißt also mit der Auffassung, daß der konkrete Mensch die Realität sei, nicht die Idee des Menschen – während die Vertreter der absoluten Autorität der Kirche sogenannte Realisten waren, das heißt also Idealisten, nach heutigem Sprachgebrauch. Realist wurde genannt, wem der allgemeine Begriff eine Realität war; Nominalist, wem der allgemeine Begriff bloß ein Name war. Die berühmte goldene Mitte wurde von Thomas von Aquin vertreten, der der Ansicht war, weder das eine noch das andere träfe zu, vielmehr sei die Wirklichkeit in der jeweiligen Inkarnation des allgemeinen Begriffs im einzelnen Ding, im einzelnen Menschen zu finden.

Hinter dem Konflikt zwischen Realismus und Nominalismus jedoch stand immer die Frage: Was ist die eigentliche Quelle der menschlichen Erkenntnis? Liegt sie im Menschen selber? Ist es der Mensch, der bestimmt, daß ein bestimmter Gegenstand „Baum" heißt und ein anderer Gegenstand „Tisch"? Oder sind das Begriffe, die – wie die Realisten meinten – vom göttlichen Intellektus vorgeprägt sind, die also dem Menschen auf dem Weg der Offenbarung zur Kenntnis gebracht werden? Um diesen Konflikt herum gruppiert sich die philosophische Linie der Subversion. Die zweite ist die häretische Linie der Sekten, der Ketzer – wobei immer zu bedenken gilt, daß zwei Formen der Ketzerei gibt. Es gibt den einzelnen Ketzer, den individuellen Häretiker, und es gibt die ketzerische Bewegung, die Katharer, die Waldenser, die Fraticellen, die zum Teil revolutionäre Bewegungen bildeten und militant auftraten.

Der häretischen Linie ging es um die radikale Veränderung erstens des Verhältnisses zwischen Kirche und Gemeinde, zweitens des Verhältnisses zwischen klerikaler Hierarchie und Volk. Dahinter stand als allgemeines Motiv, was schon in der Antike aufscheint, auch am Ursprung der Kirche, im Urchristentum, präsent ist: das Streben nach Gleichheit, nach der Abschaffung des Unterschieds zwischen arm und reich. Die häretische Linie ist im Grunde der permanente Kampf der Armen gegen die Reichen: der armen Gemeinden gegen die reiche Kirche; der armen Volksschichten, der Bauern, gegen die reichen Feudalherren – und auch des armen Klerus, das heißt der Bettelorden, gegen die reichen Bischöfe.

Die politische Linie, die schon im Hochmittelalter auftritt und die dann im Spätmittelalter zum Durchbruch kommt, ist der Versuch, neue Formen der politischen Vergesellschaftung herauszukristallisieren; ein

Bemühen, das scheitern mußte oder höchstens abstrakt gedacht und nur formell verwirklicht werden konnte. Es geht um neue politische Formen, die der Autonomie der Kommunen dienen sollten, sodann geht es innerhalb dieses republikanisch bestimmten Gemeinwesens um das Verhältnis der drei Mächte: Gott, Fürst, Volk. Es geht also um das alte und immer neue Problem, von wem die Staatsgewalt ausgeht. Noch im Parlamentarischen Rat zu Bonn wurde zwischen der CSU-Fraktion und den anderen Parteien bei der Abfassung des Artikels 20 Grundgesetz darüber gestritten, woher die Staatsgewalt käme – die CSU-Fraktion wollte grundgesetzlich festschreiben, alle Staatsgewalt käme von Gott. Das Grundgesetz hat dann aber jenen Gedanken aufgenommen, der im Spätmittelalter bei Marsilius von Padua und bei Wilhelm von Ockham zum ersten Mal aufkommt; ein Gedanke, der das Verhältnis von Gott, Fürst und Volk völlig umdreht: Der Fürst ist nicht länger mehr von Gott, wie Paulus sagte, sondern der Fürst kann seine Legitimation einzig und allein durch die Zustimmung des Volkes finden. Das war allerdings eine noch sehr formelle Form der Volkssouveränität, denn es kommt – wie immer, so auch hier – darauf an, wer und was unter dem Volk verstanden wird. Es mußten allerdings viele knifflige institutionelle Fragen geregelt werden, weil das (städtische) Volk in Zünfte gegliedert war und weil es auf dem Lande gar kein Volk im eigentlichen Sinne gab, nur Leibeigene. Es mußte also versucht werden, eine einheitliche politische Linie zu finden – und dies mißlang. Die häretische und die politische Linie der Subversion scheiterten, weil, wie es so schön heißt, die Zeit nicht reif dafür war.

Die Zeit war aber reif für die andere, die philosophische Linie der Subversion. Der erste Anstoß zur Revision, gar zur Umkehrung des Verhältnisses von Vernunft und Glauben ging von der arabischen Philosophie, ging von Spanien aus. Es war dies keine islamische Philosophie, weil ihre Hauptvertreter zwar Araber waren, sie vom Islam jedoch als Ketzer betrachtet wurden: Avicenna (arab. Ibn Sina), der von 980 bis 1037 lebte, und Averroes (Ibn Ruschd), 1126 bis 1198. Was war wichtig an dieser arabischen Philosophie, vor allem in ihrer ersten, von Avicenna entwickelten Fassung, die den anfänglichen Impuls gab? Nicht etwa nur der stets betonte, zweifellos wichtige Umstand, daß diese Philosophie eine materialistische Interpretation des Aristoteles unternahm. Wenn Aristoteles in der „Metaphysik" sagt, Gott sei der erste Beweger, der unbewegte Beweger, so ist das eine Formulierung, die wenig besagt, denn es ist eigentlich gar nicht von Gott die Rede, sondern: Das Seiende sei im Seienden das nicht Bewegte, das alles Bewegende. Erst die Christo-

logie hat daraus den Begriff „Gott" abgeleitet. Für Avicenna, später für Averroes, war dieser Satz des Aristoteles in Wirklichkeit materialistisch gemeint. Nach ihrer Auffassung war schon Aristoteles eigentlich Materialist, der das, was Jenseitigkeit und Transzendenz genannt wurde, im Grunde gar nicht anerkannt, sondern in die Welt hineingeholt habe. Das war fraglos sehr wichtig, galt diese Auslegung doch schon per se als Häresie; und daß die europäische Philosophie Avicenna begierig aufnahm, war äußerst gefährlich für die Dogmatik der Christentums. Doch ebenso wichtig und subversiver noch war die von der arabischen Philosophie entwickelte Theorie der doppelten Wahrheit. Aus dieser Theorie erst konnte das Verhältnis von Vernunft und Glaube neu bestimmt werden. Die Theorie der arabischen Philosophen geht im Grunde sehr friedlich und schiedlich mit dem Problem der Wahrheit um. Seitdem Tertullian den Streit provoziert hatte, wußte man nicht, ob die Wahrheit durch die Offenbarung erkannt wird oder durch das Denken. Avicenna und Averroes sagten, nicht nur eine einzige Wahrheit gebe es, sondern eine theologische – die Wahrheit der Offenbarung –, und eine zweite, nämlich die Wahrheit, die der Mensch mittels seines lumen naturale, seines natürlichen Lichtes zu erkennen vermöge – nicht zufällig wird die Aufklärung später denn auch Illuminatentum heißen –, das heißt durch den Gebrauch seiner Vernunft. An sich wäre das nicht weiter gefährlich gewesen, und Avicenna verstand seine Lehre auch als den Versuch, Theologie und Philosophie zu versöhnen, Vernunft und Glauben in Einklang zu bringen. Doch beide Philosophen gingen in Wahrheit noch einen Schritt weiter, indem sie lehrten, daß, im natürlichen Lichte der Vernunft betrachtet, die religiöse Wahrheit zwar volle Geltung besäße, aber in einem nur symbolischen Sinne. Und damit begann schon die symbolische Deutung des Alten und des Neuen Testaments als einer Sammlung von Mythen, die rational zu durchleuchten waren, das heißt die Bibelkritik. Viele Jahrhunderte später entstand aus diesem Grundgedanken die Bewegung der Aufklärung.

Den eigentlichen Durchbruch der Subversion in Europa tat der wichtigste Denker der Zeit, Petrus Abaelardus oder Peter Abälard (1079-1142). Als Verfasser der Liebesbriefe an Heloïse ist er bekannt geworden, aber man behauptet, er habe diese Briefe nur für sich selbst geschrieben. Eine tragische Geschichte und eine tragische Trennung: Der junge Abälard verliebte sich in Heloïse, die Nichte eines großen Pariser Herrn, und dieser Herr hatte etwas gegen Abälard, der sich schon einen Namen als Nominalist erworben hatte und alles andere war als ein ruhiger Geist

der theologischen Welt. Er ließ den armen Abälard nächtens überfallen und entmannen – worauf Abälard ins Männerkloster ging und Heloïse ins Frauenkloster. Was für sein Privatleben so schmerzlich war, war für die Subversion sehr sinnvoll, denn was er in seiner klösterlichen Einsamkeit dachte und schrieb, war in der Tat der Durchbruch der Aufklärung, der Durchbruch der Subversion. So wurde Abälard am Anfang des zweiten Milleniums zum Wortführer des freien Wissens, zum Repräsentanten des selbständigen Denkens. Er war der erste, der vom Richteramt der Vernunft bei der Entscheidung über die Wahrheit sprach: „Wahr ist nicht, was geoffenbart wird, sondern was mich überzeugt". Das allerdings war ein Satz, den das Hochmittelalter nicht ohne weiteres hinnehmen konnte; und Abälard wurde daher auch als „der Verneiner" denunziert. Sein Hauptwerk heißt „Sic et non", Ja und nein, ein Werk, das praktisch das berühmte Kapitel über die Antinomien der Vernunft aus Immanuel Kants „Kritik der reinen Vernunft" vorwegnimmt. Kant zeigt darin, daß mit den Mitteln der Vernunft sowohl die Einheit der Welt bewiesen als auch das gerade Gegenteil; daß mit den Mitteln der Vernunft sowohl die Sterblichkeit der Seele begründet werden kann wie auch das Gegenteil. So verfuhr auch Abälard, aber nicht nach Maßgabe einer prinzipiellen Methode, sondern indem er die Dogmen der Religion Punkt für Punkt auf ihre Widersprüche untersuchte und so in einer Art dialektischer Zersetzung die Glaubenssätze der Kirchenväter demontierte. Er nahm die Schriften von Tertullian, Origenes, Augustin, und Schritt für Schritt demonstrierte er die inneren Widersprüche ihrer Sätze. Dabei ging er von der Frage aus: Was an diesen Sätzen ist eigentlich nach menschlicher Vernunft beweisbar? Wahr ist nicht das Geoffenbarte, sondern wahr ist das Beweisbare; das war der eine Punkt.

Der andere Punkt, der nicht nur von den Philosophen und Theologen, sondern auch von den Bischöfen und Exegeten begriffen werden konnte – der Grund, weshalb Abälards Schriften verboten wurden –, war, daß er etwas tat, das ebenfalls wie die Antizipation von Gedanken anmutet, die Jahrhunderte später bei Voltaire, Diderot, Kant auftauchen: Er untersuchte die Dogmen des Christentums und befand, daß das im Grunde einzig Wahre, Beweisbare und Richtige an der christlichen Religion das Sittengesetz sei. Die gedankliche Operation, die er vornahm, lag also darin, die Religion in ihrer Beweisbarkeit und also Gültigkeit auf die zehn Gebote zu reduzieren. Die nominalistische Linie wirkte fort, obwohl die Kirche sich zur unumschränkten Herrschaft aufschwang. Die nominalistische Subversion ging fort zur restlosen und endgültigen Auflösung

des Wesensgehalts der herrschenden Theologie des Thomismus, der Theologie des Thomas von Aquin.

Die Zersetzungsarbeit wurde vor allem von zwei Franziskanern vollbracht, von Duns Scotus, doctor subtilis, der subtile Doktor genannt, der von etwa 1270 bis 1308 lebte, und von Wilhelm von Ockham, dem doctor invicibilis, dem unbesiegbaren Doktor, der um 1280 geboren wurde und wahrscheinlich 1347 starb. Was diese Philosophen, vor allem Wilhelm von Ockham, ins Werk setzten, war in der Tat die Auflösung aller christlichen Dogmatik. Duns Scotus ging von der Frage aus, ob die sittlichen Prinzipien, die seitens der christlichen Theologie gepredigt wurden, auch die Zehn Gebote, in sich schlüssig seien; ob sie also als Argumente der Vernunft zu betrachten seien. Er kam zu dem Schluß, daß im Grunde alle Sittengesetze einen nur relativen Charakter haben könnten – womit er sich der Sophistik anschloß. Er relativierte also das christliche Wertesystem, und er relativierte es durchaus im Sinne der Betonung der Vorherrschaft Gottes. Das Eigentümliche dieser Philosophen ist gerade, daß sie keineswegs Atheisten waren. Davon ausgehend, daß Gott die Zehn Gebote gegeben hat, daß Gott überdies allmächtig ist, kam Duns Scotus zu der Auffassung, Diebstahl zum Beispiel sei nicht an sich eine Sünde, sondern weil Gott es so bestimmt hatte. An einer Stelle schreibt Duns Scotus: „Hätte Gott gewollt, daß der Diebstahl die Summe aller Tugenden sei, wäre der Dieb ein tugendhafter Mensch."

Wilhelm von Ockham ging noch weiter. Wilhelm, ein Franziskaner, der sich auch politisch betätigte, konnte sich der Verfolgung durch die Kirche nur entziehen, indem er nach Bayern floh, zu König Ludwig, der damals der Vertreter der Liberalität war. (Auch Marsilius von Padua, der große Gegner des Papstes, fand hier Zuflucht.) Wilhelm von Ockham also, ein Häretiker, greift die Lehre von der doppelten Wahrheit wieder auf; und zwar so – und es gehört zur scholastischen Methode, die Geister etwas zu verwirren –, daß es so aussieht, als würde er vom Primat des Glaubens über die Vernunft: es gebe in der Tat eine doppelte Wahrheit, die Wahrheit der Offenbarung und die Wahrheit der Vernunft. Zu den Gegenständen der Offenbarung, zu den Fragen der Religion habe die Vernunft keinen Zugang. Der Versöhnungsversuch des Averroes – es gibt zwar eine doppelte Wahrheit, aber die eine Wahrheit hat symbolischen Charakter, und ihr wirklicher Gehalt wird von der Vernunft erkannt – wird beiseite geschoben. Wilhelm von Ockham sagt stattdessen: Zur Wahrheit der Offenbarung habe die Vernunft überhaupt keinen Zugang. Wird nicht damit der Primat des Glaubens anerkannt? Ist das nicht eine Bankrotter-

klärung der Vernunft? Es mag so scheinen, aber Wilhelm von Ockham wäre ein schlechter Scholastiker, wenn er seine Argumentation nicht weiterführen würde; dahin nämlich, daß, wenn alles Religiöse der Vernunft unzugänglich ist, die Versöhnung des Averroes konsequent zurückgewiesen werden muß. Wenn die Vernunft keinen Zugang zur Offenbarung hat, dann hat die Offenbarung auch keine Bedeutung für die Vernunft mehr. Mit anderen Worten: Die Offenbarung wird zwar als Wahrheit anerkannt, aber als eine Wahrheit, die der Vernunft so unerklärlich ist, daß sie für einen vernünftigen Menschen jeden Wert verliert. Was bei Ockham am Ende herauskommt, ist die Gleichgültigkeit des Göttlichen für das Weltliche und die Unerheblichkeit des Glaubens für die Arbeit der Vernunft. So kommt bei Wilhelm von Ockham Jahrhunderte nach den Sophisten die Vernunft gewissermaßen zu sich selber und gewinnt ihre Autonomie zurück. Selbständiges Denken macht sich breit. Der Glaube darf bestehen bleiben, aber er wird als reines Herrschaftsinstrument in den Bereich der kirchlichen Hierarchie relegiert, eine Relegation, die noch viele spätere Häretiker unternehmen werden.

Zwischen Abälard und Ockham, das heißt zwischen den Jahren 1079 und 1347, kommt es zur großen kulturellen Blüte des Mittelalters und zur philosophischen Blüte der Scholastik. Die Vorherrschaft der Kirche – der Papst hat gesiegt – ist unbestritten, und die Synthese zwischen Vernunft und Glauben scheint definitiv gefunden. Aber trotz aller Hegemonie des Glaubens hatte die Theologie doch auf die subversive Arbeit der Vernunft zu reagieren. So kam es im Jahre 1148 auf dem Konzil von Verona zum ersten konziliaren Beschluß gegen die Abweichler, wörtlich: zur Aufsuchung der Häretiker, inquisitio haereticorum. Das ist noch nicht die Inquisition, die mit Folter und Scheiterhaufen arbeitet, denn die Aufsuchung der Häretiker war zunächst durchaus seelsorgerisch gemeint. Träger der Untersuchung waren auch nicht etwa Orden wie später die Dominikaner, sondern die Bischöfe. Sie hatten die Aufgabe festzustellen, wo es zu Häresien, zu Abweichungen von der Orthodoxie, von der wahren Lehre kam; ein Unterfangen, das sich vor allem gegen die Katharer und die Waldenser richtete, mit denen übrigens die Franziskaner – Wilhelm von Ockham – eng verbunden waren. Diese frühe Form der Inquisition zielte lediglich darauf, ob jemand ein Häretiker war, um ihn sodann mit Strafen zu belegen, die allerdings keineswegs gräßlich waren. Abgesehen von einer allgemeinen Buße, bestanden die meisten Strafen in dem Zwang, gute Werke zu leisten. Es klingt vielleicht übertrieben, doch im Strafprinzip dieser Inquisition tauchte zum ersten Mal so etwas wie der

Gedanke der Resozialisierung auf. Der Häretiker muß zwar bestraft werden, aber er wird durch gute Werke bestraft, die ihm den Weg zur Wahrheit zurückfinden helfen. Diese Form der Inquisition wurde durch das 4. Lateranische Konzil von 1225 formell bestätigt, und sie richtete sich nun gegen die Juden und Mauren, die gewaltsam christianisiert wurden. Aber man traute dem Frieden nicht, und so übertrug man der Inquisition die Aufgabe, zu überprüfen, ob die Konversion tatsächlich vollzogen worden war.

Doch dann geschah der qualitative Sprung: Ein Edikt des Papstes Gregor IX. von 1231 nahm die Inquisition aus der Verantwortung der Bischöfe und schuf die päpstliche Inquisition. Das war der Anfang der klassischen Inquisition, deren Untersuchungsmethode die Folter war, mittels derer die berühmten Geständnisse erpreßt wurden. Die Inquisition übrigens – und darin liegt eine Vorwegnahme der modernen Unterscheidungen zwischen zwei Formen der Justiz, zwischen polizeilicher Untersuchung und richterlicher Vollstreckung – vollzog die Todesurteile nicht etwa selbst. Sie hatte lediglich die Aufgabe, den Ketzer ausfindig und geständig zu machen, danach übergab sie ihn dem sogenannten weltlichen Arm zur Exekution. Die Scheiterhaufen wurden also nicht von der Kirche angezündet, sondern von der jeweiligen weltlichen Herrschaft. An der Geschichte der Inquisition kann man studieren, wie eigentümlich die Geschichte manchmal verfährt. Der erste, der einen Scheiterhaufen entzünden ließ, war nicht nur einer der hervorragendsten Protagonisten der Kultur des Mittelalters, sondern der Weltgeschichte überhaupt: der zweite Friedrich von Hohenstaufen, der in Palermo residierte. Ihm gelang es, eine Art Weltmarkt zu schaffen zwischen Ost und West; er war bestrebt, den großen Traum Alexanders von der Einheit der Welt zu verwirklichen. Und dieser Friedrich II., der aus Palermo das Zentrum der Kultur machte, war zugleich der erste, der als weltlicher Arm eines inquisitorischen Urteils den Scheiterhaufen brennen ließ.

Die Inquisition fand später noch ein anderes Vernichtungsobjekt, denn seit 1498 wurde sie in Deutschland auch gegen das sogenannte Hexenwesen angewandt. Nicht, daß bis dato keine Hexen verbrannt worden wären, aber sie wurden unter der Beschuldigung gerichtet, sie seien Häretiker. Erst mit dem Ausgang des 15. Jahrhunderts, zu Beginn der Neuzeit also, nahm der große Vernichtungszug gegen die Hexen seinen Lauf. Und warum dieser Terror? Erklärungen gibt es viele, zum Beispiel die These, es sei gesellschaftlich notwendig gewesen, gegen die Hexen als die wissenden Frauen vorzugehen, weil sie in der Lage waren, eine

Art Geburtenkontrolle durchzuführen. Aber das ist sehr fraglich, weil die Hexenverfolgung erst etwa 100 Jahre nach der großen Pest von 1347-52, das heißt lange nach dem „Schwarzen Tod" einsetzte, der Millionen das Leben kostete. Damals bestand das Problem der Regeneration und der Reproduktion der gesamten europäischen Gesellschaft tatsächlich – und doch gab es zu dieser Zeit keine Hexenverfolgung. Die Religionskriege, die zur Verheerung und Entvölkerung Mitteleuropas führten, fanden dagegen erst ein halbes Jahrhundert nach dem Beginn der Hexenverfolgung statt. Wie auch immer, es werden wie stets Machtmotive dahinter gestanden haben.

Soweit zur philosophischen Linie der Subversion. Im Grunde liegt sie darin, daß unterschwellig, einerseits in der Form des dialektischen Philosophierens der Scholastik am Ausgang des Mittelalters die Zersetzung der Dogmatik stattfindet, daß andererseits die Vernunft nach und nach die Oberhand über den Glauben gewinnt. Von nun an kann man sich nicht mehr auf die Offenbarung berufen – von nun an wird gedacht.

Mit dem Sieg des vernünftigen Denkens über die Wahrheit der Offenbarung einher geht die Entstehung der Universitäten. Die erste wurde 1119 in Bologna gegründet, damals Bononia, und „Bononia docet", Bononia lehrt, wurde alsbald zum geflügelten Wort. Die Stadt wurde zum Zentrum des akademischen Lebens, „Bologna la dotta", die Wissende, genannt, aber auch „la grassa", die Fette, weil man hier am besten kochte. Zuletzt hieß sie „Bologna la rossa", weil es eine kommunistische Mehrheit gab. Interessant, daß die neuen Universitäten, die sich „Universitas literarum" oder auch „Universitas magistrorum et scolarium" nannten, das heißt die Gemeinschaft der Lehrenden und Lernenden – denn damals lebten die Lehrenden und die Lernenden „in collegia", zusammen –, daß sie eine Studienorganisation aufwiesen, die sich in der Diplom- und Promotionsprüfungsordnung politikwissenschaftlicher Fachbereiche wiederfindet. So gab es zunächst das Grundstudium, die „artes liberales": Das waren Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie. Danach gab es eine obligatorische Prüfung, die einen Titel verlieh, den es heute noch in Frankreich und in der angelsächsischen Welt gibt, den Baccalaurus. Baccalaurus konnte sich nennen, wer die Zwischenprüfung absolviert hatte. Der zweite Grad war der Magister. Erst nach dem Magisterstudium, dem Hauptstudium also, hatte man Zugang zu den eigentlichen Fakultäten, alles zuvor war „Studium generale". Es gab nur zwei Fakultäten: die medizinische und die juristische. Erst nachdem man das „Studium generale" absolviert hatte, konnte man den höch-

sten akademischen Grad erreichen, den des Doktors. Daher auch die eigentümlichen Beinamen vieler Philosophen des Mittelalters: „Doctor subtilis“, „Doctor sublimis“, „Doctor invicibilis“ – der höchste Doktor, der sublime Doktor, der unschlagbare Doktor. – Soviel zur philosophischen Linie der Subversion.

Die „Dame Vernunft“ und ihre Agitatoren

Zwischen dem 11. und dem Beginn des 15. Jahrhunderts bewahrheitet sich, daß nicht nur die „Ecclesia militans“ des Augustin und die „Ecclesia triumphans“ der Päpste die Bergpredigt vollkommen vergessen hatten, sondern daß auch die Subversion, die Negation, die Aufständischen, das heißt die Rebellen in Christo, genausowenig von ihr wissen wollten, bis auf die Waldenser jedenfalls.

Zunächst zur Erinnerung: Die philosophische Linie der Subversion, der gesellschaftlichen Negation, hatte über die Zersetzung des Glaubens und die Auflösung der kirchlichen Dogmatik bis hin zum Prinzip der Volkssouveränität geführt. Die zweite Linie, die häretische, betrieb die Umstülpung der gesamten Werteordnung und aller Glaubensvorstellungen, schließlich die politische Linie im eigentlichen Sinne des Wortes, nicht zu verwechseln mit den sozialen und gesellschaftlichen Bewegungen, die natürlich viel stärker waren. Gemeinsam war allen Formen der Subversion, daß sie sich der Gesellschaft zuwandten und egalitäre Tendenzen vertraten, vor allem die Sekten. Ordnungen und Wertesysteme wurden verworfen, zum Teil durch neue ersetzt, zum Teil einfach negiert, und dies in Formen, die bei den Nominalisten schon in Richtung eines ausgesprochenen Skeptizismus gingen. Diese Bewegung der Laizität, der Verweltlichung, der Säkularisierung der Kirche war aber nicht etwa atheistisch oder antichristlich. Alle diese subversiven Kräfte, diese Aufständischen und Rebellen, die auch töteten und brandschatzen, begriffen sich in der wahren Nachfolge Christi. Man muß unterscheiden zwischen ihrem Kampf gegen die Kirchenmacht und ihrem Kampf für eine andere Gesellschaft. Und es ist wichtig, daß diese aus den Städten auf die Bauernmassen übergreifende Bewegung gleichwohl durch ihren laizistischen Charakter, durch ihre starke Betonung der Ratio sich auszeichnete.

Ende des 12. Jahrhunderts erschien in Frankreich ein Roman mit dem Titel „Roman de la rose“, den Umberto Eco wohl von daher hat. Der Autor ist unbekannt geblieben; er schildert im Grunde eine Gesellschaft, die bereits bürgerlich ist, die sich schon durch bürgerliche Tugenden, auch durch die Tugend der Arbeit charakterisieren läßt, und in der, wie der Anonymus sagt, nicht mehr die Geburt – und das mitten im Feudalismus! –,

sondern die Tendenz zur Freiheit ausschlaggebend sein soll in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung. In diesem Roman aber erscheint eine bezeichnende Gestalt: nicht etwa Gott oder ein Heros, sondern die „Dame raison“, die Dame Vernunft. Ein sehr interessantes Indiz, wie in dieser stark durch mystische und messianische Gedanken geprägten Zeit sich eben diese Mystik zum Teil als Antwort auf das Irrationale begreift, das in der Kirche, in der kirchlichen Macht, in der Macht überhaupt präsent ist.

Iacopone da Todi, einer der großen Dichter Italiens, beschrieb in einem Gedicht gegen Papst Bonifatius VIII. (um 1235-1303), der die Stadt Palestrina, in der Iacopone da Todi lebte, belagerte, den Papst als eine Ausgeburt niedriger Gefühle und Instinkte, als Finsternis, der das „lumen naturale“ unbekannt sei. Er wurde sofort nach der Einnahme der Stadt exkommuniziert und zu lebenslangem Kerker verurteilt. Papst Bonifatius VIII. ließ die Stadt dem Erdboden gleich machen, den Boden umpflügen und Salz darauf streuen, auf daß sie niemals wieder erbaut werde. Bonifatius VIII. ist längst tot, aber Palestrina wurde wiederaufgebaut und existiert nach wie vor.

Am Ende der letzten Vorlesung wurde der Einwand erhoben, der Begriff der Subversion impliziere einen unzutreffenden Primat des Denkens. Daß zunächst von der theoretischen Subversion die Rede war, bedeutet noch lange nicht, daß das Denken das Ausschlaggebende oder gar das Primäre sei. Es ist dies zunächst eine Frage der Darstellung: Ein Anfang muß eben gemacht werden, man kann alles durcheinanderwerfen oder eben bestimmte Linien mehr oder weniger genau trennen. Aber es wurde schon darauf hingewiesen, daß es sich bei der Subversion um eine dreifache Bewegung handelt, deren Linien ineinander verwoben sind, die zum Teil, wie Ernst Bloch gesagt hätte, ungleichzeitig sind. Das bedeutet, daß nicht immer die Denkanstöße zuerst kommen, dann die entsprechende Bewegung oder ein Aufstand – aber es bedeutet ebensowenig, daß es zuerst zu spontanen Aufständen kommt, die dann den Anstoß geben zum subversiven Denken; beides kommt vor. So zum Beispiel ist Arnold von Brescia, der im Jahre 1143 die Kommune von Rom ausruft, ein Schüler von Abälard. Das heißt: In diesem Fall ist der philosophische Anstoß das erste, denn er bewirkt, daß Arnold den Gedanken der Republik wieder aufgreift. Verwobener verhält es sich im Fall der franziskanischen Bettelorden, vielmehr ihrer sektiererischen und häretischen Fraktionen. Natürlich steht am Anfang Franz von Assisi, doch was die philosophische Theorie und subversive Erkenntnistheorie eines Wilhelm von Ockham

bedingte, war die Tatsache, daß er Franziskaner war, daß er dem Bettelorden angehörte. Hier haben wir die Umkehrung. Zuerst existiert der Bettelorden mit seinem ganzen durchaus häretischen Einschlag, mit seiner Kritik des Reichtums, und dann kommt Wilhelm von Ockham, der Philosoph, der dies Bestehende philosophisch und theoretisch destruiert. Andererseits arbeitet Wilhelm von Ockham vor den großen Bauernaufständen, die zum Teil seine politischen Gedanken aufnehmen, das gleiche bei den großen deutschen Bauernkriegen. Die Religionsgemeinschaft der Katharer, der „Reinen", kommt mit ihrer Idee der Laiensouveränität vor Marsilius von Padua, dessen Buch „Defensor pacis" 1324 erscheint, in dem er das Prinzip der Volkssouveränität zum ersten Mal theoretisch begründet. Zweihundert Jahre später, in den Zwölf Artikeln der Bauern, finden sich die gleichen Prinzipien, die Marsilius von Padua gegen den Machtanspruch des Papstes entwickelt hatte. Und auch der Bundschuh kam, bevor Martin Luther 1517 Thesen an Kirchenportale nagelte – wobei die Frage, ob Luther ein subversives Element war, noch dahingestellt sei. Man kann also nicht von einem Primat der Praxis oder einem Primat der Theorie reden. Es handelt sich um eine Zeit der Gärung, da kommt der Anstoß einmal von den Philosophen und einmal von den Bettelorden, das eine Mal von den großen Gestalten, das andere Mal von den Volksmassen selbst.

Im Schnittpunkt dieser Zeit jedoch, um 1300, erreicht die Macht der Kirche ihren höchsten Punkt mit dem achten Bonifatius, der 1303 in der Enzyklika „Unam sanctam" den totalen Macht- und Herrschaftsanspruch des Klerus herausstreicht. Er beansprucht den absoluten Primat also nicht nur „in spiritualibus", nicht nur in geistlichen, sondern auch in gesellschaftlichen und politischen Dingen. Ihr Verfasser war in Wahrheit natürlich nicht der achte Bonifatius, sondern Aegidius Romanus (um 1245-1316), einer der bedeutendsten Schriftsteller des Mittelalters; mit seiner Schrift mit dem schönen Titel „De ecclesiastica sive summi pontificis potestate", „Über die Macht der Kirche oder des höchsten Papstes", hat er dem Totalitarismus die intellektuellen Fundamente gelegt. Das Verblüffende daran ist, daß Aegidius die Theorie des totalitären Staates, die so modern scheint, in diesem Buch bis in alle Einzelheit, auf das Spitzfindigste gewissermaßen, entwickelt, allerdings nicht als Totalitarismus des Staates, sondern der Kirche. Die Kirche ist ihm das eigentliche, das auch säkulare Gemeinwesen, die Ordnungsinstanz. Interessant ist, daß die Auffassung, die Kirche sei das totalitäre System par excellence, ein langes Leben gehabt hat. Noch in den dreißiger Jahren, als Mussolini den

totalitären Staat in Italien proklamierte und in dessen Namen die katholischen Jugendverbände verbieten wollte, bekam er vom Papst in einer Enzyklika namens „Wir haben es nicht nötig“ die Antwort: Nur die katholische Kirche habe das Recht darauf, totalitär zu sein. Bis in die dreißiger Jahre also blieb die „Unam sanctam“ von 1303 gültig. Um das Jahr 1000 vollzog sich der Machtwechsel vom Kaiser zum Papst. Je stärker die Kirche wird, je stärker sie sich gegen die weltliche Macht durchsetzt, um so durchgreifender entwickelte sich nun aber auch die subversive und häretische Gegenbewegung. Natürlich wird sie sehr lange brauchen, um endlich zu einem entscheidenden Sieg zu kommen; erst in der Renaissance, vielleicht auch mit der lutherischen Reform verbessern sich ihre Chancen. Bis dahin wurden die Häretiker, wurde die Subversion jedes Mal restlos vernichtet und hoffnungslos geschlagen.

Doch zurück auf die Spuren der Subversion: Die Häresie der Bogomilen, der „Gottesfreunde“, war von Kreuzfahrern nach Europa gebracht worden und dann auf die Katharer übergesprungen. Die Katharer waren keine Sekte, sondern eher eine eigene Kirche. Sie waren zugleich die letzte manifeste Erscheinungsform der orphitischen Lehre, wonach der Weltschöpfer der Geist des Bösen und erst Christus der wahre Gott gewesen sei. So stark waren die Katharer, daß sie im Jahre 1167 in Toulouse sogar ein regelrechtes Kirchenkonzil veranstalten konnten. Ihr gesellschaftliches Prinzip war die Absage an das Feudalsystem, ihre Schriften, die eigentlich Proklamationen sind, propagieren das Laienchristentum, und aus ihrer Gleichgültigkeit gegen alle Formen der Herrschaft, aus der Art, wie sie die kirchliche Ordnung verwarfen, spricht wohl so etwas wie die heutige Theologie der Befreiung. Es war dies in der Tat eine Theologie, eine Theologie allerdings, die sich von den Fesseln sowohl des Feudalsystems als auch der Kirche befreien wollte. Ihre Lehre ging nicht restlos verloren, sie wurde von den Waldensern fortgesetzt, die sie allerdings in einigen wesentlichen Punkten änderten. In den Mittelpunkt ihrer Subversion stellten die Waldenser die Agape, die Liebe, was sie dazu führte, mit allem Nachdruck eine Kirche der Armen und eine arme Kirche zu sein. Sie erhoben zum ersten Mal den unzweideutigen Anspruch auf freie religiöse Subjektivität. Die Waldenser sind bis auf den heutigen Tag wirklich die einzigen, die die Bergpredigt ernst nehmen, die von Anfang an gegen Todesstrafe und Krieg eintraten; sie waren auch die ersten, die aus dem Prinzip der Gleichheit in der Kindschaft Gottes die Konsequenz zogen, daß es in der Gemeinde zwischen Frauen und Männern keine Unterschiede gäbe. Die Bewegung war organisatorisch stark genug,

für sich zu existieren. Vor der päpstlichen Verfolgung zogen sie sich in die Hochtäler der piemontesischen Alpen zurück, wo sie immer noch leben. Erst 1948 wurden sie durch die italienische Verfassung als Kirchengemeinde anerkannt, bis dahin wurden sie, zuletzt von den Faschisten, immer verfolgt.

Für die weitere Entwicklung der gesellschaftlichen und politischen Negation sind aber nicht die Katharer und nicht die Waldenser ausschlaggebend, die gewissermaßen ihre Sondergeschichte gehabt haben, sondern das glückliche Zusammentreffen zweier Tendenzen, die wirklich in die Geschichte Europas eingreifen sollten, deren Protagonisten Joachim von Fiore (um 1130-1202) und Franz von Assisi (1181/82- 1226) waren. Es stellt sich die Frage, ob Franz von Assisi ein subversives Element gewesen ist, vertrat er doch einen ausgesprochenen Kult der Armut. Er handelte wie der berühmte Kyniker Diogenes in der Antike: Aus reichem Hause kommend, verlebte er eine sehr prunkvolle und abenteuerreiche Jugend, bis auf einmal eine Wende in seinem Leben eintrat; auch von Erleuchtung ist die Rede. Er verkaufte alle seine Güter und beschloß, von nun an in Armut zu leben. Aber nicht nur das, sondern er bestritt überdies das Recht des Klerus überhaupt, irgendetwas zu besitzen. Sein Denken weist auch pantheistische Züge auf: Er schwärmte von den Sternen, Pflanzen, Tieren beinahe wie ein ökologischer Mystiker, sprach von „fratello sole" und „sorella luna", das heißt von Schwester Sonne und Bruder Mond, während es doch auf Italienisch heißt: Bruder Sonne, Schwester Mond; kein Fall also für feministische Sprachpolitik.

War Franz von Assisi ein Subversiver? Er war ein treues Lamm seiner Kirche, das keine Gelegenheit ausließ, gegen Papst und Kirche zu wettern. Gerade dies ermöglichte es der Kirche, seine Bewegung zum Teil zu vereinnahmen, nämlich durch ihre Transformation in eine Institution, in den Bettelorden der Franziskaner. Die Vereinnahmung bestand nicht darin, daß die Franziskaner als Orden anerkannt wurden, sondern darin, daß der Bettelorden kurz darauf durch päpstliches Dekret gezwungen wurde, sich Ordensbesitz zuzulegen. Dem Bettelorden blieb nur die Ideologie des organisierten Bettels und der Kult der Armut. Aber daraus wiederum erhob sich eine pauperistische, an den Armen orientierte revolutionäre Bewegung, die sich im gleichen Maße radikalisierte, in dem sie das Prinzip der Armut, das Franz von Assisi verkündet hatte, mit dem Chiliasmus des Joachim von Fiore verband. Chiliasmus – das kommt von „chílioi", tausend, und gemeint ist das tausendjährige Reich. Der Chiliasmus war die radikalste Form der mittelalterlichen Häresie, die

eigentliche Subversion des Mittelalters. Er war die Religion der Entrechteten, mit einer zwar utopischen, aber doch handfest kommunistischen Vorstellung davon, wie die gerechte Gesellschaft auszusehen habe – verbunden mit einer allerdings messianischen Gewalttätigkeit. Diese Gewalttätigkeit zeichnet den Chiliasmus übrigens bis auf den heutigen Tag aus, kam er doch aus Kalabrien, wo es noch im Jahre 1948 zu einem chiliastischen Aufstand gegen den Staat kam.

Das Grundprinzip des Chiliasmus war die Errichtung einer grundstürzend anderen Weltordnung, und dies sowohl im gesellschaftlichen Sinne der Eigentumsordnung als auch im christologischen Sinne, predigte er doch die Möglichkeit, die von Christus gewollte Welt schon auf Erden zu errichten, im Diesseits, nicht erst im Himmel. Der Chiliasmus vertrat die utopische Vision einer Gesellschaft ohne Orden und gekrönte Häupter, ohne Mein und Dein. Dahinter verbarg sich die fundamentale Absage an die paulinische Kirche, das heißt an die herrschaftliche Institution, wie sie nicht Jesus, sondern der Apostel Paulus gestiftet hatte. Diese radikale Feindschaft gegen alle Macht und allen Besitz kulminierte dann in der Wiederaufnahme der Naturrechtslehre der Stoa, verstanden natürlich als christliche Naturrechtslehre, deren Prinzipien – Resultat der Gleichheit in der Kindschaft Gottes wie bei den Waldensern – Freiheit und Gleichheit waren. So wurde die ursprünglich nur religiös gemeinte Gleichheit rationalistisch umgewendet und in gesellschaftliche Gleichheit übersetzt. Notabene: gesellschaftliche, nicht politische Gleichheit, denn es ist klar, daß das dritte, das tausendjährige Reich, kein Staat im eigentlichen Sinne mehr sein konnte.*

Die Zentralgestalt dieser allerdings radikal egalitären Auslegung des christlichen Gottes- und Naturrechts ist also Joachim da Fiore; 1130 geboren, 1202 in San Giovanni in Fiore gestorben, einer Stadt in Kalabrien. Worin bestand nun der Unterschied zwischen seinem Chiliasmus und der rein pauperistischen Richtung des Franz von Assisi? Joachim von Fiore wollte, im Gegensatz zu Franz von Assisi, die Kirche keineswegs reformieren, auch nicht in der Absicht, sie nun in den Dienst der Armen zu stellen, das heißt auf alles Eigentum und auf alle Macht zu verzichten. Das Dritte Reich intendierte vielmehr die Abschaffung der

* Nebenbei versteht es sich von selbst, daß das „Dritte Reich" des Joachim von Fiore mit dem des Adolf Hitler nicht nur nicht das Geringste zu tun hat, sondern dessen gerades, nämlich staatsfeindliches Gegenteil darstellt.

Kirche, vielleicht auch die Abschaffung der dogmatischen Christologie. Der Chiliasmus des Joachim von Fiore gründet in einer Art Philosophie der Weltgeschichte. Die Rede vom Dritten Reich besagt, daß es schon zwei Reiche gegeben hat, und zwar – und hier kommt ein kleiner Schuß Ophitentum herein – insofern, als zuerst das Reich des Vaters herrschte, das Alte Testament, in dem Furcht und Gesetz herrschten. Zwar wird nicht etwa – ophitisch – der Schöpfergott selbst als Prinzip des Bösen betrachtet, aber er wird jedenfalls als herrschendes Prinzip aufgefaßt, das sich gesellschaftlich durch den Schrecken und sein Gesetz verwirklicht. Das Reich des Sohnes ist das Zweite Reich, das Reich des Neuen Testaments, und jetzt geschieht etwas Eigentümliches: Joachim von Fiore sieht hier, im Neuen Testament, einerseits ein neues Prinzip auftauchen, das das alte Prinzip der Furcht und des Gesetzes in der Tat überwindet, das Prinzip der Liebe. Doch auf der anderen Seite steht das im Neuen Testament angelegte, eigentlich paulinische Element, nämlich die Trennung von Priester und Laie, dazu die Trennung von Herr und Knecht. Auch das Zweite Reich, auch das Evangelium also, schafft keine Gesellschaft, die dem christlichen Naturrecht der Gleichheit und Freiheit wirklich genügen könnte.

Erst im Dritten Reich – dem Reich des heiligen Geistes, denn Joachim ist ein christlicher Subversiver – kommt die „Erleuchtung der mystischen Demokratie ohne Priester und ohne Herrn", wie Ernst Bloch sagt. Es findet sich ein Satz, der von Lenin stammen könnte: Das Dritte Reich kommt dann, wenn die Herren nicht mehr können und die Knechte nicht mehr wollen. Lenin sagte, die revolutionäre Situation sei da, wenn die herrschende Klasse nicht mehr herrschen kann und die beherrschte Klasse nicht mehr beherrscht werden will. Die erste materialistische Revolutionstheorie stammt also von einem Christen.

Die Charakterisierung der drei Reiche als weltgeschichtlicher Prozeß auf ein emanzipatives Telos zu, ist etwas, das man mit Hegel als Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit bezeichnen kann, aber auch, mit der Aufklärung, als den Siegeszug der Vernunft. Die Prinzipien, die die drei Zeitalter charakterisieren: Das Erste Reich ist „sub lege", das heißt: unter dem Gesetz; das Zweite Reich ist „sub gratia", unter der Gnade; und im Dritten Reich kommt das Wort „sub" gar nicht mehr vor, denn dies Reich ist „in plenitudine intellectus", das heißt im Vollbesitz des Intellekts. Das ist eine eigentümlich rationales Moment in dieser sonst so mystischen Zeit. Ernst Bloch nennt diese Auffassung in seinem „Prinzip Hoffnung" die Idee eines „absoluten Pfingstfestes". Bei Joachim von

Fiore findet sich eine Geschichtsphilosophie, die an die Drei-Stadien-Theorie des Griechen Polybius erinnert, die später von Giambattista Vico weiterentwickelt wurde, um dann im 19. Jahrhundert bei Auguste Comte positivistisch zu verenden.

Diese Doktrin vom Tausendjährigen Reich trennt sich abrupt und unvermittelt vom offiziellen Dogma, erst müsse die Endzeit kommen, damit nach dem Jüngsten Gericht das Reich Gottes verwirklicht werden könne. Das Wort „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ wird von Joachim von Fiore nicht anerkannt, vielmehr geht es darum, das Reich Gottes in die Geschichte hereinzuholen und in der Gesellschaft zu verwirklichen. Das Dritte Reich dieser visionären Idee aber hat auch ein Subjekt: Lange vor Marsilius von Padua, lange vor aller Diskussion über die Volkssouveränität erscheint der „populus“, das Volk, als Subjekt der Geschichte. Nicht, daß näher bezeichnet würde, was „Volk“ eigentlich bedeutet, doch der Einfluß des franziskanischen Pauperismus wird dazu führen, daß das Volk nichts anderes ist als die unteren Bevölkerungsschichten, als die unterdrückte Bauernschaft. Wie dem Gedanken des Jüngsten Gerichts eine Absage erteilt wird, so entschieden ist die für die damalige Zeit ungeheuerliche Bejahung des Lebens. Das lebenswerte Leben wird erkannt, das Leben als Eigenwert: „O vita vitalis dulcis et amabilis!“ – Oh lebendiges Leben, süß und liebenswert!

Mit Joachim von Fiore, mit der Entwicklung des Chiliasmus, tritt die Subversion unwiderruflich in die Geschichte ein – im selben Augenblick, in dem sie aus Herrschaft und Knechtschaft heraustritt und dem Staat, dem Gesetz, die fällige Absage erteilt. Christus ist zwar als Prinzip vorhanden, nicht als Person, aber dieser Christus erscheint in eigentümlicher Weise aufgelöst, ist nicht mehr der große Religionsstifter, der große Prediger oder Wundermacher, sondern etwas, das geschichtliche Wirklichkeit ist. Der Christus des Tausendjährigen Reiches ist nicht der „corpus mysticum“, der mystische Körper Christi – als den die offizielle Lehre eben die Kirche ausgibt –, sondern er ist die „societas amicorum“, die Gesellschaft der Freunde. Und um noch einmal Bloch mit einer zwar sehr gewagten, aber auch sehr schönen Behauptung zu zitieren: Joachim von Fiore hat Christus in die Kommune aufgelöst.

Auch die politische Linie der Subversion war in dieser Zeit tätig, obwohl am Rand der Ereignisse. Zumindest Arnold von Brescia (1100-1155) und Cola di Rienzi müssen erwähnt werden. Beide waren sie gläubige Söhne der Kirche, und es mußte einiges geschehen, damit Arnold von Brescia anfing, politisch zu denken; es mußte zum Beispiel der Papst

von Rom nach Avignon umziehen. Ins verwaiste Rom kam nun aus Norditalien, aus Brescia, der Mönch Arnold und gründete 1143 „il comune di Roma“ – die Kommune von Rom, 700 Jahre vor der von Paris –; ein politisches Projekt, das schon damals haltlos utopisch war und völlig aus seiner Zeit herausfiel. Diese „comune di Roma“ sollte nach dem Vorbild der klassischen Republik von Rom funktionieren. Zudem politisierte Arnold die Religion, und darin fand er Anschluß an einen ganz modernen Gedanken, der erst während der Aufklärung wieder gedacht werden wird, der allerdings bei Spinoza antizipiert wird: Die Religion ist ihm keine übersinnliche, transzendentale Lehre mehr, sondern nur das Sittengesetz. Arnold von Brescia konnte aus der im Grunde völlig verkommenen und zerfallenen Stadt unmöglich eine Republik machen. Als der Papst mit Unterstützung der Franzosen gegen Rom ziehen wollte, rief Arnaldo den Gegner des Papstes zu Hilfe, den ersten Friedrich (1122- 1190) von Staufen. Aber Friedrich I. wollte nur nach Rom, um etwas ganz anderes zu tun; er wollte zum Römischen Kaiser deutscher Nation gekrönt werden. So zerschlug er die Kommune von Rom und lieferte Arnold von Brescia dem Papst aus, der ihn enthaupten ließ. Friedrich I. von Staufen ist also der würdige Großvater des zweiten Friedrich, des Erfinders des Scheiterhaufens. Und was den einen ein übler Herrscher ist, das ist den Deutschen ein Held: Barbarossa.

Die Verbindung zwischen franziskanischem Pauperismus und chiliastischer Vision produzierte eine explosive Mischung, die bewirkte, daß sich, bei den Franziskanern vor allem, ein neues Prinzip durchzusetzen begann – so bei Segarelli, einem Fraticello, einem minderen Bruder des franziskanischen Ordens: das Prinzip der Anarchie. Aus seinen Äußerungen, vor allem aus denen seines Nachfolgers Fra Dolcino, lesen manche etwas heraus, was ganz nach Michail Bakunins späteren Ideen über Staatlichkeit und Anarchie klingt. Die Fraticelli, die minderen „Brüder im Heiligen Geist“, vertraten, wenn nicht anarchistische, so doch anarchische Tendenzen. Alle diese Sekten jedoch übersetzten das Religiöse sofort ins Soziale, das heißt: sie predigten die Egalität. Daraus erwächst der große norditalienische Bauernaufstand. Unter der Führung von Margherita la Bella, Margarete der Schönen, und Fra Dolcino zogen sich einige tausend dieser Fraticelli auf den Monte Cebello zurück. Der Berg wurde zur Festung ausgebaut, und in großzügiger Handhabung des Prinzips der Selbsthilfe pflegten sie regelmäßig ins Tal zu ziehen und Lebensmittel zu requirieren; diese messianische Gewalttätigkeit darf nicht vergessen werden. Margherita la Bella und Fra Dolcino wurden 1307 ergriffen und

grausam hingerichtet, so überaus bestialisch ums Leben gebracht, daß die Sprache versagt. Näheres ist viel schöner in Umberto Ecos „Der Name der Rose“ zu erfahren.*

Im 14. Jahrhundert überquert die Subversion dann die Alpen und setzt sich in England und in Mitteleuropa fest. Die englischen Lollarden unter der Führung von John Wiclif verkünden das Gleiche wie die oberitalienischen Fraticelli oder die kalabresischen Chiliasten. Bei Wiclif kommt es zu einer eigentümlichen Radikalisierung, die schließlich 1378 in der Absetzung des Papstes kulminiert; der Papst wird als Antichrist bezeichnet und für abgesetzt erklärt. Die Bewegung der Lollarden, das heißt der Wanderprediger, führt 1381 zum ersten englischen Bauernaufstand, und zwar unter der Führung eines gewissen John Ball. Nach dem Tod ihres Anführers 1384 wurden die Lollarden dann in gemeinsamer Arbeit von Kirche und Staat vernichtet. Englands gesellschaftliche und religiöse Erneuerung gelang daher erst später, nach der Reformation. Aber die Lehre Wiclifs und der Lollarden fand eine wichtige Fortsetzung bei Johannes Huß in Prag.

Bei Huß und den Hussiten kommt es zu einer folgenreichen Laisierung der Kirche. Hier gab es den Laienkelch, und dies bedeutete praktisch die Durchbrechung der katholischen Tradition, die Vorwegnahme der lutherischen Reformation: Nicht nur die Hostien, auch der Kelch gehört in die Hand der Laien; dazu die Laienpredigt: Ein Laienchristentum also wie bei den Chiliasten, kein Priesterchristentum. Außerdem predigte Huß, wie später auch Luther, die Freiheit der Bibelauslegung, die Freiheit der Predigt. Allerdings geht Hussens Subjektivierung der Religion weiter, bis in die Absage an die Objektivität der kirchlichen Institutionen;

* Beim Lesen dieses Romans wunderte man sich doch über seinen Welterfolg, glaubt man doch, nur ein tiefgebildeter Philosoph sei in der Lage, das alles überhaupt zu verstehen. Aber weil „Der Name der Rose“ auch eine mitreißende Liebesgeschichte ist, zudem noch ein Kriminalroman, ist es klar, daß hier alle etwas finden können: nämlich das, was sie finden wollen. Der Mönch übrigens, der mit seinem jungen Adlatus den Kriminalfall löst, sollte nach Ecos ursprünglichen Absichten Wilhelm von Ockham sein, der subversive Denker. Umberto Eco ist ein sehr skurriler Mensch, und er hat dann ein Buch über den Roman geschrieben und gesagt, er habe diese Idee fallenlassen, weil ihm der Mann einfach unsympathisch sei. Jedenfalls hat der Mönch einen Adlatus, einen jungen Deutschen – und der stellt fest, daß die Deutschen nur dann merken, daß eine ironische Bemerkung auch wirklich ironisch gemeint ist, wenn man es ihnen ausdrücklich sagt. Aber dies nur nebenbei.

der Mensch ist unmittelbar zu Gott, er bedarf der kirchlichen Vermittlung nicht. Und so erging es Huß wie Arnold von Brescia. Auch er vertraute dem Kaiser, einem Sigismund soundsoviel, der ihm kaiserliches Geleit zum Konstanzer Konzil versprach, um seine Thesen und seine Philosophie zu rechtfertigen. Das freie Geleit war ein leeres Wort, und er wurde in Konstanz verbrannt.

Was blieb, war seine Bewegung. Wie später die Anabaptisten, die Wiedertäufer, spaltete sie sich in zwei Richtungen: in eine pietistisch-pazifistische Bewegung und in eine militante, die Bewegung der Taboriten. Jan Huß jedenfalls ist zum tschechischen Nationalhelden geworden, weil er schon damals die tschechische Nation und die böhmische Nation als selbständige Einheit gegen die deutsche Kultur proklamierte; deutsche Lexika und Nachschlagewerke dagegen sprechen immer von seiner antideutschen Politik. Er ist auch verantwortlich für die sogenannte Tschechisierung der Prager Karls-Universität, die ursprünglich eine deutsche Gründung war; er war ihr erster tschechischer Rektor. Die Taboriten brachten diesen politischen Kampf für die Einheit, für die Nationwerdung der Tschechen aufs Schlachtfeld, und seit 1430 unternahmen sie Raubzüge durch halb Europa, bis sie 1443 besiegt wurden.

Die Subversion dieser Zeit geht also von den Städten aus, ergreift aber durch den Pauperismus des Franz von Assisi sehr schnell die armen Bauernmassen; die historische Literatur jedoch stellt diese Geschichte als eine Art Geistesverwirrung dar. Gemessen an den Heroen der Weltgeschichte hat man es mit Gestalten und mit Bewegungen zu tun, für die eigentlich, so wird oft gesagt, die Psychiatrie zuständig wäre und nicht die ehrenwerte Geschichte der politischen Theorie. Es kommt hier natürlich, wie so oft, auf den Standpunkt, auf die Perspektive an. Wenn man sich auf den Standpunkt der Ordnung stellt, so handelt es sich zum Beispiel bei Fra Dolcino oder den Fraticelli nicht nur um Verrückte im gewöhnlichen Sinne, sondern tatsächlich um Feinde der Menschheit – und zwar deshalb, weil sie eine andere Menschheit haben wollten, weil sie das Tausendjährige Reich aufbauen wollten, eine Welt ohne Mein und Dein, eine Gesellschaft ohne Herrn und Knechte: Damals ein Ding der Unmöglichkeit – und heute soll es immer noch so sein. Insofern wirkt die Geschichte fort.

Aber die Subversion ist und bleibt – seit Eva, seit Prometheus – ein perennierendes Moment, ohne das die Humanitas offensichtlich nicht denkbar ist. Sie ist die vergessene, verdrängte und unterdrückte Linie der

Geschichte: Die herrschende Geschichte ist nach wie vor die Geschichte der Herrschenden. Der Platz zum Beispiel, den ein Aegidius Romanus und sein Totalitarismus in einer handelsüblichen Geschichte der politischen Theorie einnimmt, ist beträchtlich. In George H. Sabines „A history of political thought" sind es knapp zehn Seiten, Franz von Assisi kommt überhaupt nicht vor, und Joachim von Fiore wird zwar dreimal erwähnt, aber nur als jemand, der irgendwie nicht ganz einverstanden war mit der herrschenden Ordnung. Greift man zu den großen deutschen Nachschlagewerken, so findet man weder die Namen Fra Dolcino und Segarelli noch irgendein Wort über ihre tatsächliche Bedeutung. Ich sage das auch deshalb, weil die nächste Vorlesung am 19. Dezember stattfindet. Nicht, daß dieser Tag ein besonderer Tag wäre, aber der Anlaß ist ein besonderer. Zu der vergessenen Linie der Subversion gehören auch die vergessenen Gedenkjahre. Es ist im allgemeinen üblich, daß hundert, zweihundert, dreihundert Jahre nach der Geburt eines großen Mannes oder auch einer großen Frau seiner oder ihrer gedacht wird. Und am 21. Dezember 1489, vor 500 Jahren also, wurde in Stolberg im Harz Thomas Müntzer geboren. Die nächste Vorlesung wird also eine Art Gedenkveranstaltung für Thomas Müntzer sein, den Theologen der Revolution.

„Die Rebellion ist gerecht“: Thomas Müntzer und die Subversion der Bauern

Eine Gedenkveranstaltung für Thomas Müntzer bedeutet natürlich nicht, seiner nur einfach zu gedenken. Er ist eine geschichtlich herausragende Gestalt, die allerdings nicht in die Reihe derjenigen gehört, die üblicherweise gefeiert werden. Vor hundert Jahren wurde Heidegger geboren, und aus diesem Anlaß fanden überall Kongresse, Vorträge und Debatten statt. Das versteht sich von selbst, denn Heidegger ist immerhin ein bedeutsamer Philosoph gewesen – der dazu das Pech hatte, als großer Philosoph ein kleiner Nazi zu sein. Von daher ist er für die bürgerliche Öffentlichkeit natürlich interessanter als Thomas Müntzer. Der eignet sich außerdem nicht für diese vorweihnachtliche Zeit, ist er doch als Kreatur des Satans in die Geschichte eingegangen. So etwas gehört nicht unter den Weihnachtsbaum.

In der Geschichte der Sieger erscheint Thomas Müntzer nicht, weil die Herrschaft auch die Erinnerung besetzt hält; so wenig sie sich aus der Gegenwart bedrohen lassen mag, so wenig aus der Vergangenheit. Ernst Troeltsch, Theologe, Geschichtsphilosoph, Philosoph und Philosophiehistoriker, der zu den großen deutschen Gelehrten der Jahrhundertwende zählt – er gehörte zur Gruppe um Meinecke, Dilthey und Windelband –, verfaßte 1912 eine sehr verdienstvolle Darstellung der Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen; über tausend Seiten, sehr lesenswert, sehr informativ, sehr lehrreich. Troeltsch beginnt mit dem Neuen Testament und geht bis in den christlichen Sozialismus der 20er Jahre. Für Luther und Calvin stehen immerhin dreihundert Seiten zur Verfügung; für Müntzer, Karlstadt, sogar für Zwingli – einen der großen Reformatoren, der aber das Unglück hatte, keine Kirche gründen zu können –, hat Troeltsch nur marginale Bemerkungen übrig. Das also ist die Geschichte der Sieger. Warum? Weil es – im Gegensatz zu Luther und Calvin – den anderen Kräften der Reformation nicht gelungen ist, eine konsolidierte Gruppe oder eine feste Gemeinde zu hinterlassen; in den Wirren der Religionskriege sind sie alle untergegangen.

Der subversive Anlauf dieser Zeit wurde im Chiliasmus, bei Fra Dolcino genommen, und er ging über die Alpen hinüber nach England zu den

Lollarden, nach der Tschechei, nach Böhmen zu den Hussiten. Beides waren Widerstandsbewegungen – religiös gegen Rom, gegen die kirchlich-geistliche Herrschaft, sozial gegen den Feudalismus. Die Bauernaufstände, die im allgemeinen Bildungsbewußtsein immer mit der Reformation verbunden werden, fanden in Wirklichkeit lange vor ihr statt. Zum Anlauf zur Lutherischen Reformation gehören also die Bauernaufstände, vor allem der Bundschuh von 1493 bis 1517. Dabei handelte es sich um einen „Bauernhaufen“, mehr oder weniger organisiert, eher weniger; und er nannte sich „Bundschuh“, weil die Bauern – wie schon die alten Germanen – Bundschuhe trugen, ein Stück Leder, das mit einem Bund zusammengehalten wurde. Dieser Bundschuh fand sich auch auf der – nach Darstellung einiger Autoren übrigens: roten – Fahne der aufständischen Bauern. Es gab Aufstände in Speyer – schon am Anfang, 1493; eine ganze Reihe 1502 und dann den Lehener Bundschuh des Jos Fritz bei Freiburg im Breisgau und am Oberrhein. Der Bundschuh kam somit vor Luther, und das heißt: Luther war keineswegs der Anfang der neuen Zeit. Dazu kommt der Humanismus, eine an sich nur literarische, intellektuell-philosophische Richtung, die schon im Spätmittelalter mit Petrarca beginnt, der die Wende vorbereitet, die sich seit Joachim von Fiore angebahnt hatte – eine Wende, die dann allgemeineren Charakter hat, die ganze Kulturkreise umfaßt: Es geht um die Transportierung des Himmels auf die Erde, den Übergang von Gott auf den Menschen. Dazu gehört als Vorbereitung und Anlauf auch die deutsche Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts: Meister Eckhart.

Zu den Humanisten gehört vor allem Erasmus, der mit seinem „Moriae encomium“, dem „Lob der Torheit“ von 1509, bekannt geworden ist, einem Werk von ausgesprochen aufklärerischem Charakter, dem das Lob der Torheit nur das Vehikel für eine kritische Auseinandersetzung mit dem traditionellen Denken darstellt. Gegen Luther ergriff Erasmus entschieden für den freien Willen Partei. Gewiß gehören die Humanisten keiner philosophischen, gesellschaftlichen oder kulturellen Bewegung an, die sich die Subversion zum Ziel gesetzt hätte. Aber in der doppelten Frontstellung zunächst gegen das Mittelalter, sodann gegen eine nichthumanistische Reformation leiten sie durchaus innovative Veränderungen ein. Und hie und da tauchen gar Gedanken auf, die weit über die Epoche hinausgreifen. So findet sich zum Beispiel bei dem florentiner Kanzler Bruni Aretino (1370-1444) die überraschende Wendung, die wahre societas civilis sei die Gemeinschaft der „Gleichberechtigten und Freien“. Die Reformation steht erst am Ende dieser Entwicklung, die nicht

etwa am 31. Oktober 1517 begann, als Luther seine 95 Thesen ans Tor der Wittenberger Kirche anschlug, auch nicht am 10. Dezember 1520, dem Tag, als die päpstliche Bulle verbrannt wurde, die ihm den Bann androhte. Aber die Reformation ist doch auch ein Anfang der Neuzeit, einer Epoche also ohne Christenheit im mittelalterlichen Verstande, das heißt ohne gesellschaftlich-kulturelle Einheit. So verstanden, betritt sie kulturelles und gesellschaftliches Neuland und leitet die Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft vom Feudalismus ein. Mit der Reformation meldet sich das Handelskapital politisch zu Wort: Jakob der Reiche (1459-1525), ein Fugger, finanziert die Kaiserwahl von 1519.

War der Bruch mit der Tradition auch der erste Ausdruck von Luthers „metanoia" – der Sinnesänderung, lutherisch allerdings mit „tut Buße" übersetzt –, so kam doch schnell die Rückwendung zur Tradition, seine zweite „metanoia". Diese doppelte Sinnesänderung entsprach genau den sich nun anbahnenden neuen Klassenkämpfen; auf der einen Seite standen die Landesfürsten und die Fugger, auf der anderen die städtischen Plebejer, die Bergknappen, vor allem die Bauern. Ohne Eigentum an Wald und Weide, bestritt ihre Fronarbeit den Löwenanteil der Reproduktionskosten der nichtarbeitenden Gesellschaftsschichten. Hatte Luther die Intellektualität aufs Subjekt gebracht, so übersetzte sich diese Transposition in den sozialen Aufstand gegen Kirchenhierarchie, weltliche Herrschaft und feudale Ausbeutung. Die Klassenspaltung provozierte den Antagonismus im Denken – Luther und Müntzer sind seine Antipoden. Während Luther von der „Freiheit eines Christenmenschen" sprach, predigte Müntzer die Befreiung der Unteren: „die Gewalt soll gegeben werden dem gemeinen Mann." Und die Bewegung der Bauern trug selbst ein doppeltes Gesicht zur Schau: Einerseits antizipierte sie die bürgerliche Revolution, indem sie etwa das Wahlrecht forderte, andererseits enthielt sie eine agrarproletarische Revolution mit kommunistischen Tendenzen – wenn auch noch in Form eines rohen Kommunismus, das heißt des gleichen Rechts auf die Nutzung der Natur.

Im März 1525 wurden die „Zwölf Artikel" der aufständischen Bauern proklamiert; ihre Forderungen galten überwiegend dem Leben in der Gemeinde, der freien Gemeinde im ursprünglichen Sinn des Wortes. Schon der erste Artikel ist ein Signal der gesellschaftspolitischen Umwälzung: Der Pfarrer soll von der Gemeinde gewählt, aber auch wieder abgewählt werden können, „wann er sich ungepürlich hielt". Der zweite Artikel geht auf eine radikale Veränderung der sozioökonomischen Struktur der Gemeinde und betrifft das Etatrecht; es geht um das Problem des

Zehnten. Aus dem Zehnten werden der Pfarrer und seine Familie durchaus ausreichend bezahlt, aus dem Rest wollten die Bauern zwei Fonds machen. Er soll zunächst an die Armen verteilt werden, „so im selben Dorf vorhanden seiend". Hier handelt es sich im Grunde um die Übersetzung des moralischen Prinzips der Caritas in eine ökonomische Forderung. Was noch übrigbleibt, soll in eine allgemeine Gemeindekasse fließen, woraus diejenigen bezahlt werden, die kein Land haben oder – modern gesprochen – arbeitslos sind, an die, die emigrieren müssen: Die Reisekosten werden von der Gemeinde übernommem.

Der erste Punkt ist die Wahl und Abwahl des Pfarrers, der zweite das Etatrecht der Gemeinde. Im dritten Artikel stellen die Bauern die Forderung, daß „wir frei seien und wollen sein" für alle, das heißt: die Forderung nach Freiheit, aber als Forderung nach Rechtsgleichheit. Es sollen Gebote, Gesetze, geschaffen werden, die für alle gelten und nicht nur für die Oberschicht der Gesellschaft; die Gesetze galten nämlich nur für die Herren, die Knechte waren ihnen gesetzlos ausgeliefert. Gegen dieses Prinzip richtet sich der vierte der Artikel, der die Gleichheit proklamiert – in einer noch rohen Fassung, die durch die fast durchweg agrarische Wirklichkeit der Gesellschaft geprägt war –, aber in einer Form, die durchaus, auch später, eine große Rolle spielte: die Gleichheit im Naturnutzungsrecht. Die Bauern forderten das gleiche Jagd- und Fischereirecht, und sie forderten darüber hinaus das Holzrecht, das dann im 19. Jahrhundert noch bei Marx und an der Mosel eine große Rolle spielen sollte. Denn zu Beginn des 19. Jahrhunderts, gerade in Folge des sich ausbreitenden Kapitalismus, wurde in Preußen das Holzdiebstahlsgesetz erlassen: Das Recht eines jeden wurde rückgängig gemacht, sich das Feuerholz gratis aus dem Wald zu holen. Der siebte Artikel ist einer der wichtigsten: Es wird hier schlicht und einfach die Abschaffung der Leibeigenschaft und der Fronarbeit gefordert – die Bauern verlangen bare Zahlung.

Der neunte Artikel klingt schon wie eine Forderung nach dem, was man landläufig Rechtsstaatlichkeit nennt – und zwar bezogen auf die besondere Form der Gesellschaft: Bestimmte Gesetze sollen so herrschen, daß die Strafe verhängt wird „nach Gestalt der Sache und nicht nach uns", das heißt nicht willkürlich. Mit anderen Worten, hier wird Anbindung der Strafe an den Sachverhalt, an den Straftatbestand verlangt. Der elfte Artikel formuliert eine Forderung, die heute keine Bedeutung mehr hat, aber im 16. Jahrhundert doch sehr entschieden, sehr radikal wirkte: das Recht der Witwen und Waisen auf das Erbe. Es war nämlich so, daß beim Tod

eines Bauern dessen kümmerlicher Besitz an den Herrn zurückfiel. Das sind die wichtigsten Punkte der zwölf Artikel der Bauern.

Thomas Müntzer, unser Jubilar, geht darüber in der Tat sehr weit hinaus. Begonnen hatte er als treuer Anhänger Luthers, obwohl man zugleich sagen kann, daß er ein Reformator „ante literam" war, ein Reformator, der die Lutherische Reformation praktizierte, bevor sie proklamiert wurde. Schon der 15jährige Schüler beginnt in Halle mit seiner aufrührerischen Tätigkeit. Er gründet einen Geheimbund gegen die Kirche. Offenbar ging dieser Thomas Müntzer bereits von Jugend an mit gefährlichen Gedanken schwanger; er war offensichtlich frühreif – und er ist sehr jung gestorben; große Revolutionäre sterben im großen und ganzen immer jung –, denn er machte sehr schnell seinen Doktor und wurde Kaplan in Halle. Dort setzte er, immer noch vor Luther, seine Umtriebe fort. Luther stellte später, in der Rückschau, in seinem Brief an die Fürsten entsetzt fest, daß schon damals, vor der Reformation, der junge Pfarrer Müntzer „die Herrgötter ungeweiht gegessen" hätte, also zu denjenigen gehörte, die die Transsubstantiation der Hostie in den Leib Christi verneinten. Für Müntzer handelte es sich bei der Hostie um schlichtes Brot, und er aß es ungeweiht.

Sein Interesse galt der deutschen Mystik, das heißt der Einswerdung von Gott und Mensch, und es galt überdies, das kommt nicht weiter überraschend, Joachim von Fiore, dem Mönch, der das 'Dritte Reich' verkündet hatte. Dieses kommt bei Müntzer zwar nicht vor, aber wohl das „Tausendjährige Reich", das er wieder aufrichten will. 1520 kam er nach Zwickau, und da begann schon seine Verwandlung in den Menschen, den Ernst Bloch einen „Rebell in Christo" nennen sollte. Er kommt in Zwikkau mit den Wiedertäufern zusammen und wird in seinen chiliastischen Gedanken bestärkt, denn die sogenannten „Zwickauer Schwärmer" waren Joachimiten, Anhänger des Joachim von Fiore. Hinter dem Wort „Wiedertäufer" – eigentlich „Anabaptisten" – steckt ein an sich sehr einfacher Gedanke, der allerdings revolutionäre Folgen zeitigte, so daß es bald zu blutigen Auseinandersetzungen kam, der Gedanke nämlich, daß eine ohne Entscheidungsfreiheit vorgenommene Taufe keine Wirkung habe. Mit anderen Worten: Die Wiedertäufer waren der Ansicht, eine erneute Taufe sei notwendig, damit der Mensch sich in vollem Bewußtsein entscheiden könne, ob er Christ sein wolle oder nicht.

Die Zwickauer Schwärmer beeinflußten Müntzer sehr nachdrücklich im Hinblick auf die Möglichkeit der Verwirklichung des Reichs Gottes auf Erden. Im Jahr darauf kam er nach Prag, und dort begann seine Agi-

tation mit einer Proklamation, über die nicht viel zu sagen ist. Im Grunde ist sie eine noch vorsichtige Radikalisierung der Thesen Luthers, wichtig ist allerdings, daß schon der Übergang von der Lutherischen Position in Richtung auf die Bauern und das Volk sich vollzieht. In der Prager Proklamation heißt es: „Aber am Volk zweifle ich nicht." 1522 kommt Müntzer nach Alstedt in Thüringen, und damit hat er die eigentliche Stätte seines Wirkens gefunden. Hier nimmt die später zwischen Luther und Müntzer ausgebrochene Feindseligkeit ihren Anfang. Sein öffentlicher Auftritt ist mit dem Bauernkrieg untrennbar verbunden. In dessen Anfängen hat Müntzer zweifellos eine wichtige Rolle gespielt und zwar gewissermaßen unfreiwillig. Er mußte Alstedt verlassen und begab sich auf Wanderschaft, die ihn bis nach Tirol und ins Elsaß führte. Überall versuchte er den ohnehin zum Aufruhr bereiten Bauern seine Theorien zu unterbreiten. Der endgültige Bruch vollzog sich 1524 durch die „Fürstenpredigt". Er hielt sie vor einem sächsischen Fürsten, eigentlich eine ganz normale Sache. Thomas Müntzer war schon bekannt, er wurde dazu aufgefordert, diese Predigt zu halten – aber sie hatte es in sich! Hinzu kam, daß Thomas Müntzer die Predigt vorsichtshalber drucken und verbreiteten ließ, bevor er sie hielt. Diese Fürstenpredigt ist nicht nur eine allgemeine Anklage gegen die Fürsten, nicht nur eine allgemeine Ermahnung zur Besserung, sondern es handelt sich schlicht und einfach um eine Kriegserklärung an die „Grundsuppe", wie er das herrschende Kartell des besitzenden Klerus, des Adels und der Landesfürsten nannte. In dieser Predigt eröffnet er seinem verblüfften Zuhörer: „Des Wucherns, der Dieberei und Räubereien seien unsere Herren Fürsten, nehmen alle Kreaturen zum Eigentum. Die Fische im Wasser, die Vögel in der Luft, das Gewächs auf Erden muß alles ihres sein. Die Herren sorgen selber dafür, daß die armen Leute zu ihren Feinden werden. So ich das sage, muß ich aufrührerisch sein. Wohlan." Das also war die Kriegserklärung.

Luther merkte, daß da etwas vor sich ging, das gegen seine Absichten, gegen seine Philosophie verstieß. Er erinnerte sich des jungen Predigers zu Alstedt und schrieb an die Fürsten zu Sachsen „wider den aufrührerischen Geist zu Alstedt"; Müntzer als ausgetriebener Satan: „Ich hab diesen Brief an Eurer Fürstlichen Gnaden allein aus der Ursach geschrieben, daß ich vernommen und auch aus Ihrer Schrift verstanden habe, als wollt derjenige Geist (d.i. Müntzer) die Sache nicht im Wort lassen bleiben, sondern gedenke, sich mit der Faust darein zu begeben und wolle sie mit Gewalt setzen wider die Obrigkeit und schwatzt daher, einen leiblichen Aufruhr anrichtend. (...) Das ist zuviel an den Tag gege-

ben. Was würde der Geist (d. i. Müntzer) wohl anführen, wenn er des Pöbels Anhang gewönne. Ich habs zwar zuvor auch von demselben Geist allhier zu Wittenberg gehört, daß er meinet, man müsse die Sache mit dem Schwert vollführen. Das dacht ich wohl, er wollt da hinaus, daß sie gedächten, weltliche Obrigkeit zu stürzen, um selbst Herr in der Welt zu sein. So doch Christus vor Pilatus dies verneint und spricht, sein Reich sei nicht von dieser Welt und auch die Jünger lehrte, sie sollten nicht sein wie weltliche Fürsten." Das war zweifellos der springende Punkt: daß Christus vor Pilatus in seiner Verteidigungsrede meinte, sein Reich sei nicht von dieser Welt – die Anklage lautete ja, er habe König der Juden werden wollen. Das ist zwar richtig, doch es ist auch für Müntzer der springende Punkt: Er nämlich wollte genau dies, daß das Reich Gottes auf Erden Wirklichkeit werde, daß es doch von dieser Welt sei, kein Jenseits. Als Luther seinen Brief veröffentlichte, antwortete Müntzer im Dezember 1524 mit einer durch den Untertitel berühmt gewordenen „Hoch verursachten Schutzrede", einer zwingend notwendig gewordenen Verteidigung „und antwort wider das Gaistlosse Sanft lebende fleysch zu Wittenberg", welches „mit verkehrter Weise durch den Diebstahl der Heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämmerlich besudelt hat".

Wie unsanft die Leute damals miteinander umgingen, merkt man daran, daß Müntzer seinem ehemaligen Lehrer, den er übrigens entweder mit „Martin" apostrophiert oder mit „Doktor Lügner" anredet, wünscht: „Schlaf sanft, liebes Fleisch." Doch eigentlich hegt er einen anderen Wunsch: „Ich röche dich lieber gebraten, dann in deinem eigenen Södlein gekocht, sollte dich der Teufel fressen. Du bist ein eselig Fleisch, du würdest langsam gar werden und ein zähes Gerichte werden deinen Milchmäulern." Das war die Sprache des Krieges, und auch Luther drückte sich nicht anders aus, als Müntzer zur offenen Feldschlacht rief und es sich herausstellte, daß er der Organisator der Bauernaufstände war. Der Beweis war ein offener Brief vom 16. Mai 1525 an die Bauern und Bergleute von Frankenhausen und Mansfeld, der sie aufforderte, die offene Feldschlacht mit den Soldaten der Landesfürsten, vor allem den Truppen des Grafen von Mansfeld, aufzunehmen. Der Brief ist im Grunde eine Wiederholung der Fürstenpredigt, bloß eben an das Volk gerichtet, der Appell, endlich mit der Waffe in der Hand den „schönen Garten Gottes vom Gift zu befreien".

Interessant ist, daß dieser offene Brief drei Mal durch eine Aufforderung unterbrochen wird, die an das berühmte „ça ira" der französischen

Revolution erinnert: „Dran, dran, dran!" Und auch am Schluß seiner Vorschläge zur Ausrottung der Fürsten heißt es: „Dran, dran, dran!" Als man sah, daß die Bauern losschlagen würden, schrieb Luther im Mai 1525 seine berühmten Ermahnungen zum Frieden, seine Antwort auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben: „Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern." Daß die Gewalttätigkeit nicht allein bei Müntzer lag, der am liebsten den armen gekochten, eselsfleischigen Luther vom Teufel hätte auffressen lassen, zeigt Luthers Ermahnung, man solle die Bauern „zerschmeißen, würgen und stechen und peinigen öffentlich, wer da kann, so wie man einen tollen Hund totschlagen muß. Drum, liebe Herrn, erbarmt Euch der armen Leute." Das heißt: Legt sie alle um, ohne Ausnahme. Dies ist die berühmte Form des christlichen Erbarmens, die schon bei Augustin zum Vorschein kam, als er sagte, für das Seelenheil der Donatisten sei es das beste, wenn sie massakriert würden. Auch da: „Erbarmt euch der armen Leute, steche, schlage, würge, wer da kann" – und dann kommt der Satz: „Bleibst du darüber tot, wohl dir, seeliglicheren Tod kannst du nimmermehr überkommen." Das war die rechte Einstimmung der Landsknechte auf die Schlacht. Die Schlacht von Frankenhausen ging schlecht aus. Müntzer wurde gefangengesetzt, dem Grafen von Mansfeld übergeben und am 27. Mai 1525 in Mühlhausen enthauptet.

Zentral für Müntzers Philosophie ist die Weise, in der er sich die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden vorstellte. Es ist dies bekannt aus dem Protokoll des Verhörs vor seiner Hinrichtung zu Mühlhausen. Auf die Frage, welche Ordnung er sich vorstelle statt des Eigentums der Herren und Fürsten, steht im Protokoll: Die Empörung habe man darum gemacht, „daß die Christenheit soll ganz gleich werden." Wie er denn die neue Ordnung einrichten wollte?– „Habens auf die Weise richten wollen, omnia sunt communia", alles ist gemeinsam, gemeinschaftlich, „und sollte einem jeden nach seiner Notdurft ausgeteilt werden nach Gelegenheit." Das ist eine sehr kühne Vorwegnahme des Prinzips, daß jedem nach seinen Bedürfnissen gegeben werden soll.

Es erhebt sich natürlich die Frage, ob die Bauern wußten, daß es schon zuvor, im England des 14. Jahrhunderts etwa, derartige Forderungen und Kämpfe gegeben hatte. Aber die Tradierung ergibt sich aus den Notwendigkeiten ihrer sozialen Lage selbst, nicht aus einer wie immer verstandenen Ideengeschichte. Das geschichtliche Wissen, daß andere gedacht hatten wie sie, besaßen die Bauern fraglos nicht – aber Thomas Müntzer besaß es sehr wohl. Er war ja ein Gebildeter, ein gebildeter Christ; er

kannte Joachim von Fiore, er kannte die Forderung nach dem Gemeineigentum, die bis ins 12. Jahrhundert zurückgeht. Es ist dem Müntzer keineswegs alles vom Himmel gefallen, sondern er steht in einer Tradition. Aber in der gleichen Tradition stehen die Bauern. Ihre Forderungen sind nicht neu, sondern Resultat eines im Hochmittelalter beginnenden Widerstands gegen Kirche und Feudalismus. Das heißt also: es geht nicht darum, daß plötzlich etwas auftaucht, sich entwickelt und wieder untergeht, sondern es ist eine kontinuierliche Linie, diese subversive, diese rebellische Linie; eine Kontinuität, die versteckt sich fortsetzen und ausbrechen wird. Theoretisch zunächst bei den Monarchomachen, in der großen Rebellion von Cromwell, später in der amerikanischen Unabhängigkeitsrevolution und vor allem 1789 in Frankreich. Und von da aus geht es gleich weiter. Begonnen hatte dies schon mit den sogenannten linken Sophisten: Durch die gesamte Geschichte der Subversion hindurch, durch die gesamte verschwiegene oder verdrängte Geschichte hindurch wird ein Prinzip vertreten, das heute völlig überrollt worden zu sein scheint vom Endsieg des totalen Kapitalismus.

Alle wirklich radikalen Emanzipationsbewegungen der Geschichte haben auf der Abschaffung des Privateigentums bestanden. Müntzers Theologie ist eigentümlich, denn ist sie eigentlich Theologie? Daß er sich als Christ verstand, liegt im Geist der Zeit. Die Revolutionäre dieser Zeit operierten alle so selbstverständlich mit der Bibel wie ihre Erben mit dem „Kommunistischen Manifest". Ihre Schriften, die von Zwingli, später die Calvins, sind voller Bibelzitate. Aber: Bei Müntzer tritt etwas ein, das sich nicht mehr ohne weiteres der Theologie zurechnen läßt. Er kritisierte den Katholizismus sehr heftig, doch sobald er mit Luther in Konflikt geriet, als er mitansehen mußte, wie eine neue Kirche neben der katholischen entstand, daß also die Kirche sich nicht als solche auflöste in der Gemeinde, da radikalisierte sich seine Kritik des Katholizismus teilweise zu einer Kritik des Christentums als solches. Es treten pantheistische Züge auf, die wahrscheinlich aus der deutschen Mystik kommen. Ob das Atheismus ist, wie einige sagen, möchte ich bezweifeln, aber Pantheismus, Einheit von Gott und Mensch, ist es jedenfalls.

Im 14. Jahrhundert hatte Meister Eckhart diese Einheit betont und dabei Gedanken aufgegriffen, die schon Joachim von Fiore gehegt hatte. Ernst Bloch meint ja, Joachim von Fiore hätte Christus in der Kommune aufgelöst, das gleiche gilt für Meister Eckhart. Bei ihm findet zwar keine Zersetzung, aber doch eine extreme Subjektivierung Gottes statt, die nicht ohne innere Logik ist. Sein berühmtes Wort lautet: „Was wärst

Du, Gott, ohne mich" – der Mensch als Bewußtsein Gottes; die Vorstellung also, daß ein Gott ohne Menschen ein Ding ist, das nicht einmal weiß, daß es existiert. Nur die Menschen wissen, daß Gott existent ist. Das heißt nichts anderes als: Gott kommt zu Bewußtsein erst im Menschen. Man fragt sich auch – nur die Theologen fragen nicht danach –, was Gott vor der Erschaffung der Welt gemacht hat. Sich selber angebetet? Das jedenfalls ist die berühmte Auffassung von der Selbstanschauung Gottes. Wir finden also bei Thomas Müntzer zweifellos einige Elemente, die in pantheistische Richtung gehen.

Wie gesagt: Müntzer will die Kirche abschaffen, und zweitens will er eine Gemeinschaft, die durch das Prinzip „omnia sunt communia" charakterisiert wird. Der Chiliasmus enthält nicht nur die Absage an die Kirche, sondern auch die an den Staat. Einige Teile der Wiedertäuferbewegung meinten, der Staat sei zu ignorieren; und dieses Einfach-nicht-zur-Kenntnisnehmen des Staates gibt es bis heute zum Beispiel bei den Zeugen Jehovas. Ihnen ist der Staat nicht etwa ein Gegner, den man bekämpft, oder ein Freund, den man akzeptiert – der Staat ist für die Zeugen Jehovas einfach nicht existent. Dieser Gedanke war schon im Chiliasmus angelegt. Also: wir haben es bei Müntzer zu tun mit einer Kritik des Katholizismus, die in eine Kritik des Christentums einmündet und natürlich auch in eine Kritik der Lutherischen Position. Daher wird nicht nur die Vermittlungsfunktion der Kirche abgelehnt, sondern auch die Vermittlungsfunktion der Bibel, dazu die Schriftgelehrten, die Pfarrer, die der Gemeinde mitteilen, wie sie die Bibel zu verstehen habe, die Bibelexegese, das heißt das Zentrum auch der evangelischen Theologie. Müntzer lehnt die Bibel als Quelle der Offenbarung ab und verlegt die Erkenntnis der Wahrheit, das heißt dessen, was zu tun und was zu lassen sei, in eine Instanz, die er die „innere Erleuchtung" nennt. Das ist ein weiterer Schritt der Subjektivierung. Die innere Erleuchtung ist das schon erwähnte „lumen naturale", das natürliche Licht. Der Mensch kommt also zur Erkenntnis des Guten und Bösen nicht durch die Lektüre der Bibel, sondern durch das Wirken der Vernunft in ihm. Der Glaube, meint Müntzer, wird lebendig durch die Vernunft.

Die Verlebendigung des Glaubens durch die Vernunft, die Unmittelbarkeit der einzelnen Christen zu Gott ist eben die Voraussetzung der Schaffung des Himmelreichs auf Erden – die wiederum noch eine weitere Bedingung hat: die Vernichtung der Herrschaft und die Abschaffung aller Ungleichheit. Daraus folgt Müntzers Militanz. Mit der Abschaffung der Ungleichheit einher geht ein Gedanke, der dann noch Jahre nach der

französischen Revolution bei Proudhon neu formuliert wird: die Erklärung des Eigentum aus dem Diebstahl, die Feststellung also, daß alles Eigentum im Grunde Diebstahl sei. Noch stärker kommt dieses Prinzip bei den Wiedertäufern hervor, gegen Calvin und seine Arbeitsmoral gerichtet, gegen seine ideologische Rechtfertigung des Kapitalismus. „Der Reiche ist böser als ein Dieb und als ein Mörder vor Gott, dem Herrn." Eigentum also ist Sünde.

Man kann sich fragen, ob Thomas Müntzer wirklich noch Christ gewesen ist. Er selbst war jedenfalls fraglos der Ansicht, seine Revolution werde das Christentum verwirklichen. Er hat übrigens für das Tausendjährige Reich, für das konstituierte „omnia sunt communia" eine schöne Bezeichnung, die darauf verweist, was er tatsächlich meinte: Erstens, daß alle genug zum Leben haben, zweitens, daß alle nach der inneren Erleuchtung leben. So spricht er von der „Fülle des Weizens" und der „Sonne der Vernunft" als den Prinzipien seines Himmelreichs auf Erden. Diese egalitär-kommunistische Fassung der göttlich-natürlichen Freiheit eines jedes Christenmenschen läßt sich allerdings sehr schlecht ableiten aus der reinen christlichen Lehre. Es ist daher anzunehmen, daß für diese Radikalisierung nicht so sehr eine spezifische Interpretation der reinen christlichen Lehre verantwortlich ist, sondern der Gedankenreichtum, der bei den Bauern in ihren praktischen Forderungen aufkam. Erst der Einbruch dieser politischen und sozialen Revolution ins Denken hat es bewirkt, daß Müntzer über den engen Horizont eines christlichen Reiches hinausgeht.

Seine Forderungen gehen jedoch mit dem Gang der Dinge nicht überein; er hat die freie Gesellschaft zu früh verkündet. Am 27. Mai 1525 wurde er enthauptet, aber damit war er noch lange nicht tot. Seine Gedanken wirkten weiter und fanden einen ersten, mißglückten Realisierungsversuch bei den Anabaptisten, den Wiedertäufern zu Münster, die wiederum aus verschiedenen Richtungen bestanden. Es gab da auch die friedlichen Wiedertäufer in Zürich, die Müntzer vehement ablehnten, deren Führer Grebel 1526 trotzdem hingerichtet wurde. Diese Strömung hat übrigens ihre Nachfolger bis auf den heutigen Tag bei den Quäkern und ähnlichen Gruppierungen. Und es gab, bedingt durch die Verfolgung und auch durch den Einfluß von Müntzers rebellischen Prinzipien, die sogenannten bewaffneten Wiedertäufer, auch die 'Münsteraner Rotte' genannt. Sie gründete 1534 in Münster das Neue Jerusalem, ein Gemeinwesen, das sechzehn Monate lang Widerstand zu leisten vermochte gegen die Belagerung durch verschiedene Truppen. Unter diesen Truppen waren Katholiken, es waren evangelische Landesfürsten dabei – sie alle

wollten das Neue Jerusalem zerstören. Diese Belagerung führte allerdings zu Erscheinungen bei den Belagerten, die vom Kriegskommunismus her bekannt sind, so daß man von der Schreckensherrschaft in Münster sprach. Die Wiedertäufer besaßen eine zwar vage, aber doch der Realität würdige politisch-gesellschaftliche Weltsicht, die sie zu verwirklichen suchten. Ökonomisch ging es um die Absage an das Privateigentum: Der Reiche sei böser vor Gott, dem Herrn, als ein Dieb oder ein Mörder. Gesellschaftlich gingen sie über die benannten zwölf Artikel hinaus; diese verlangten die Gleichheit vor dem Gesetz; die Wiedertäufer verlangten, frei zu sein wie Christus, also gesetzlos zu leben. Dies bedeutet natürlich die Absage an alle bekannten Institutionen, vor allem an die Ehe. Die Auflösung der Ehe übrigens wurde, contradictio in rebus, durch Gesetz dekretiert. Daß damit die Vielweiberei verbunden gewesen wäre, ist ein uralter Vorwurf, der schon im Zusammenhang mit der Weibergemeinschaft Platons erhoben wurde. Politisch übersetzten die Wiedertäufer ihre Absage an den Staat in die Rückkehr zum souveränen Recht der Volksversammlung. Im Grunde war diese Versammlung die eigentliche politische Entscheidungsinstanz – und dies innerhalb einer belagerten Festung. An der Verteidigung Münsters beteiligten sich Männer wie Frauen – auch eine Folge der Auflösung der Ehe. Das Wort vom gemeinsamen Haushalt wurde im Sinne der Gleichheit ebenfalls aufgegriffen, ein Gedanke, den wir bei vielen Sekten des Mittelalters gefunden haben: daß der gemeinsame Haushalt keinen Unterschied zulasse zwischen Mann und Frau.

Nach der Seite der Theorie hatte die ganze Bewegung mit Luthers Forderung nach der Freiheit des Christenmenschen begonnen. Sobald sie die Massen ergriff, machte Luther seinen berühmten Rückzieher. Unter der Freiheit eines Christenmenschen verstand er stets nur die Freiheit in der Innerlichkeit des einzelnen Menschen, während er für die Öffentlichkeit oder die Äußerlichkeit ganz strikt an dem Gewalt- und Rechtsmonopol der Obrigkeit festhielt. Was bei den Sekten, bei den Wiedertäufern, bei Thomas Müntzer und bei den aufrührerischen Bauern aufkam, war eine ganz andere Freiheitsauffassung, eine, die Luther als teuflisch denunzierte. Sie verstanden die christliche Freiheit als Fundament und Ausgangsbasis eines politischen Rechts: nicht mehr des Rechts des Menschen, unmittelbar zu Gott zu sein in der Auslegung der Bibel, sondern des Rechts des Menschen, im Gemeinwesen frei zu sein; nicht die Freiheit eines Christenmenschen, sondern die politische Freiheit als Bürgerrecht, das heißt cum granus salis: als Recht des Citoyen. Luthers Reak-

tion auf die Nachricht von Müntzers Hinrichtung war wie zu erwarten. Er empfand Freude und sah darin ein Zeichen, daß Müntzer eine Kreatur des Teufels gewesen sei. Er kommentierte seinen Tod mit einem Wort, das nicht berühmt geworden ist, obwohl es dessen durchaus würdig wäre: „Wer sich auflehnt, ist immer im Unrecht.“ Es mußten Jahrhunderte vergehen, bis ihm schließlich aus China eine Antwort zuteil wurde – die genaue Umkehrung nämlich: „Die Rebellion ist immer gerecht.“

Von der Utopie zum Königsmord: Die Radikalisierung der Volkssouveränität

Wenn man unter Subversion auch kulturrevolutionäre Erscheinungen faßt, so müßte auch von der naturwissenschaftlichen Subversion die Rede sein, die in der Renaissance begann und sich mit den Namen Kopernikus, Kepler und Galilei verbindet. Sie haben das ptolemäische, das klassische mittelalterliche Weltbild zerstört; sie haben die Erde entthront, indem sie sie mitten ins Universum hinein stießen. Insofern waren sie subversiv, und daher wurde Galilei der Prozeß gemacht. Das Eigentümliche an diesen großen Physikern, Mathematikern und Kosmologen ist, daß nur Galilei der Prozeß gemacht wurde, die anderen ließ man in Ruhe. Warum dies? Wahrscheinlich sind Kepler und Kopernikus ungeschoren davongekommen, weil die mitteleuropäische Inquisition sich auf die Hexenverfolgung konzentriert hatte und keine Zeit für anderes mehr hatte. In Italien stand die Sache anders, gleichwohl ist kaum anzunehmen, daß Galilei nur deshalb belangt wurde, weil er das kopernikanische Weltsystem verteidigte. Nach neuesten Forschungen – würde Bert Brecht noch leben, müßte er sein Stück umschreiben – scheint es so zu sein, daß der Prozeß von 1633 eine Art Schauprozeß war. Denn Galilei stand unter der Protektion des Papstes und wurde während der Verhandlung wie auch nach seiner Verurteilung sehr vornehm und höflich behandelt. Man nimmt an, daß die Anzeige, der die Inquisition nachging, gar nicht sein astronomisches Werk betraf, sondern eine andere Schrift, in der er das Dogma der Verwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut des Herrn mehr als nur kritisierte, vielmehr ablehnte und damit der scholastischen Theologie eine Absage erteilte. Anscheinend ist es dem Papst gelungen, diese Anzeige dadurch zu annullieren, daß einige Dominikaner wegen Galileis astronomischen Anschauungen Anzeige erstatteten. Wie man sieht, war es trotz aller Verfolgungswut der Inquisition durchaus möglich, jemanden vor dem Scheiterhaufen zu retten.

Vor dem Scheiterhaufen konnte sich Giordano Bruno (1548-1600) allerdings nicht retten. Der Philosoph wurde 1600 in Rom verbrannt, weil er die Existenz Gottes geleugnet hatte. Von Kopernikus herkommend, behauptete er, das Universum könne keinen Mittelpunkt haben, weil die

Unendlichkeit ohne Zentrum sei – die Unendlichkeit selbst sei daher Gott, das ganze Universum sei Gott, einen personalen Gott gebe es nicht. Nicht nur deshalb wurde er zum Scheiterhaufen verurteilt, sondern noch wegen anderer Schriften. Die Philosophie der italienischen Renaissance hatte insgesamt subversiven Charakter.

Wie aber ist es um Nicolò Macchiavelli bestellt? Macchiavelli gilt, gemeinsam mit Jean Bodin, nach wie vor als der wahre Entdecker nicht nur der Staatsraison und der absoluten Staatsgewalt, sondern auch der Amoralität der Politik. Daran scheint nichts Subversives zu sein. Allerdings kann man Machiavellis Schrift „Der Fürst" auch ganz anders lesen, nämlich aufklärerisch: Im Grunde habe Machiavelli insbesondere dem Volk zeigen wollen, wie böse und gerissen die Herrschaft der Fürsten sei. Diese Interpretation stammt aus Italien und ist von einigen Marxisten weiter ausgebaut worden. Er habe also nicht etwa die Fürsten darin beraten, wie sie die Macht erobern und behalten können, sondern vielmehr dem Volk gezeigt, zu welchen Mitteln die Fürsten allen schönen Reden zum Trotz greifen, um ihre Macht zu sichern.

Sei es, wie es sei. Was nun interessiert, ist der subversive Charakter zweier Gruppen von Denkern, die zwar wenig miteinander zu tun, aber doch etwas gemeinsam hatten: die Absage an die absolute Macht des Königs und zugleich die Absage an die sich entwickelnde neue Produktionsweise. Damals waren die Könige ihres Lebens keineswegs sicher. Der theoretischen Aufstand gegen die Macht in England hat ein Vorspiel, für das diese Feststellung nicht gilt, denn die Könige der Tudor-Despotie – eine Art von absoluter Monarchie ante literam –, der siebte und der achte Heinrich, zeichneten sich nicht gerade als arme Opfer aus, sondern dadurch, daß sie morden und hinrichten ließen. Vor allem der siebte Heinrich (gest. 1409) ist im Kontext der Herausbildung dieser neuen Welt wichtig, dieser neuen Produktionsweise, die mit dem Aufstieg der Gentry zusammenhängt, die sich mit dem König gegen den Feudaladel verbunden hatte. Die Gentry steht am Anfang des bürgerlichen Zeitalters. Beim achten Heinrich zeigt sich, was Marx die englische Schrittmacherrolle genannt hat, denn sowohl die industrielle Revolution als auch die Entstehung des Parlamentarismus fanden in England etwa ein Jahrhundert früher statt als auf dem Kontinent. Das ist auch der Grund, warum zu einer Zeit, als Kontinentaleuropa in die Bauernkrieg und -revolten, in Reformation und Gegenreformation verstrickt war, in England 1516 die „Utopia" des Thomas Morus erscheint, ein Buch, das einer ganzen Denkrichtung den Namen gab.

Morus hat die Verfassung eines Gegenstaates geschrieben als Versuch, dem Absolutismus eine ganz andere politische Form, darüber hinaus eine ganz andere Gesellschaft entgegenzusetzen. Um den Avantgardismus dieser Utopie zu erkennen, muß man sich nur vergegenwärtigen, daß die „Utopie“ ein Jahr früher erschien, als Luther seine berühmten Thesen anschlug. Hundert Jahre vor Kontinentaleuropa hatten so bereits die Tudors bedeutsame Elemente des Kapitalismus eingeführt, zum Beispiel die einheitliche Münze und eine merkantilistische Wirtschaftspolitik, die zur Zerstörung der landwirtschaftlichen Struktur Englands führte: zur Vertreibung der Bauern und zur Verwandlung des Bauernlandes in große Schafweiden. Das war die Grundlage der englischen Manufaktur, und verbunden damit war eine ungeheure Pauperisierung der Massen, die Ansammlung des Proletariats und des Subproletariats in den Städten. In der „Utopie“ findet sich der Beginn einer Entwicklung, die dann in Cromwells große Rebellion einmünden sollte – auch sie die Avantgarde der bürgerlichen Revolution in Frankreich. Nicht nur gegen den absoluten König wird vorgegangen, sondern es kommt ein Prinzip zur Geltung, das schon einige subversive Theorien der Vergangenheit auszeichnete: das Prinzip der Volkssouveränität, das in die Wirklichkeit drängt. Gedacht wurde es bereits im Spätmittelalter, doch nun wird unter der Volkssouveränität in Weiterführung der Vertragslehre etwas anderes verstanden – vor allem bei den Monarchomachen, weniger bei den Utopisten, die eher hierarchisch dachten. Die Volkssouveränität ist nicht länger mehr eine Norm oder ein hehres Prinzip, sondern sie soll eine politische Ordnungsform sein, in der auch geklärt wird, was eigentlich das Volk ist. Denn das Volk existiert nicht, es ist zunächst eine metaphysische Einheit, die gesellschaftlich präzisiert werden muß. Bei den Monarchomachen finden sich das erste Mal die Idee, daß das Volk eine Wirklichkeit ist, daß es in der Lage ist, von sich aus politisch zu handeln, das heißt Widerstand zu leisten oder Aufstände anzuzetteln.

Zwischen den Utopisten, das heißt im wesentlichen Thomas Morus und Tommaso Campanella, und den Monarchomachen gab es sowohl Unterschiede als auch Gemeinsamkeiten. Die Utopisten – zu denen zwar auch Francis Bacon gehört, aber seine Utopie ist eher technokratisch geprägt – waren im Gegensatz zu den Monarchomachen keine reinen Theoretiker der Politik, sondern sie politisierten aktiv. Dies versetzte sie in die Lage, nicht etwa abstrakt und aus bestimmten Prinzipien heraus eine Idealform des Staates – oder besser: der Stadt – zu entwerfen, als vielmehr ausgehend von einer fundamentalen sozialen Kritik des Bestehen-

den eine Alternative zu entwerfen. Sie unterwarfen das Bestehende einer doppelten Kritik: einer Kritik an der absoluten Königsherrschaft und einer Kritik an der Zerstörung traditioneller Strukturen, die der Übergang zu einer neuen gesellschaftlichen Formation einläutete.

Die Monarchomachen hingegen waren reine Theoretiker des Aufstands, sie kümmerten sich nicht um die Politik. Heinrich VIII. ließ Thomas Morus enthaupten, zuvor hatte er die englische Lösung der Scheidungsfrage erfunden: Enthauptung der Gattin. Tommaso Campa-nella beteiligte sich 1599 am großen kalabresischen Aufstand gegen den spanischen König und mußte dreißig Jahre seines Lebens im Kerker verbringen. Im Gegensatz zu den Utopisten sind die Monarchomachen reine Theoretiker, die am Schreibtisch ihre Theorien entwickeln. Sie haben keinen politisch-sozialkritischen, sondern einen normativen Ausgangspunkt: Im Zentrum steht das Naturrecht. Daraus entwickelt sich das Prinzip der Volkssouveränität und dann das Prinzip der Vertragslehre. Im allgemeinen wird die Vertragslehre auf Hobbes und Locke zurückgeführt, aber in Wirklichkeit stammt sie von den Monarchomachen. Gefährlich waren sie, weil im Zentrum ihres Interesses nicht etwa das Zustandekommen des Vertrags stand, sondern die Situation, die sich ergibt, wenn der Monarch vertragsbrüchig wird. Was sich hier entwickelte, war in der Tat eine Kritik der politischen Macht, weil sich alles um die Frage dreht, inwiefern die Macht überhaupt legitim ist und inwiefern die Macht überhaupt fähig ist, das Wohl des Volkes zu besorgen. Den Utopisten (als sozialen Kritikern) und den Monarchomachen (als normativen Denkern) ist ein Gesichtspunkt gemeinsam: Sie halten die Königsmacht als solche nicht nur für illegitim, sondern auch für irrational. Darin liegt der Grund, warum einerseits Morus und Campanella den Gegenstaat als Vernunftkonstruktion darstellen und andererseits die Monarchomachen die Ratio der Auflehnung in den Mittelpunkt rücken. Die Macht wird nicht lediglich hinsichtlich ihrer Ausübung, sondern als in sich selber irrational betrachtet. Das Gemeinsame ist also, daß sowohl im Prinzip der utopischen Stadt wie im Prinzip der Absage an die absolute Monarchie das Element des Widerstands auftaucht. Zunächst zu den Utopisten.

Thomas Morus (geboren 1478, ermordet 1535) war Politiker, 1523 Sprecher des Parlaments, seit 1529 und bis zu seiner Hinrichtung Lordkanzler. Übrigens wurde er nicht seiner Utopie wegen hingerichtet, sondern weil er sich als aufrechter Katholik gegen die englische Scheidung stellte, die der achte Heinrich eingeführt hatte. Seine Utopie bietet drei Interpretationsmöglichkeiten. Ihr Inhalt interessiert hier nicht weiter, viel-

mehr, was daran subversiv gewesen sein könnte. Es gibt eine sozialistische Interpretation, die in der „Utopia", in diesem Nirgendwo, auf dieser seligen Insel, das Vorbild eines kommunistischen Gemeinwesens erblickt. Es gibt aber auch eine konservative Interpretation, die meint, Morus sei zwar zum Teil sozialkritisch vorgegangen sei, aber mit dem konstruktiven Teil der „Utopia" habe er im Grunde eine Satire liefern wollen. Das hat seine relative Berechtigung darin, daß, mag der Inhalt auch kommunistisch sein, die Form der Darstellung in der Tat an die satirische Art der Humanisten erinnert; nicht von ungefähr hat Erasmus von Rotterdam, der große Humanist, 1509 seine Schrift „Lob der Torheit" dem Morus gewidmet. Dann gibt es noch die übliche historiographische Möglichkeit der Interpretation, die in der gesamten „Utopia" nichts weiter erblickt als einen Ausdruck des christlichen Humanismus des 16. Jahrhunderts.

Die Methode jedoch der Utopie des Thomas Morus liegt nicht in abstrakten Ableitungen, sondern im Gebrauch der kritischen Vernunft, in der Analyse der englischen Gesellschaft. Auf der einen Seite gilt seine Kritik eindeutig der Despotie der Tudors, auf der anderen Seite der kapitalistischen Revolutionierung der Ökonomie und der Sozialverfassung. In der Tat ist die neue Eigentumsordnung nicht nur deshalb falsch, weil sich nun Kapital ansammelt und der Pauperismus wächst, sondern ebensosehr, weil dies die Zerstörung der Ständeverfassung bedeutet, die Austreibung der Menschen aus dem sozialen Sicherheitssystem, das die Zünfte gebildet hatten. Und diese Analyse wie die darauf gründende Utopie führte er rein diesseitig, rein innenweltlich durch. Das heißt: Er geht methodisch keineswegs von der Auffassung aus, daß die Herrschenden gottlose Sünder seien – wie noch Thomas Müntzer –, er geht nicht von Personen aus, sondern von den Sozialverhältnissen und von den Institutionen. Gerade in seiner Kritik der Institutionen erblickt er in der Obrigkeit die Garantie des Eigentums und zugleich den Ausdruck der Gesellschaft der Eigentümer. An dem Punkt beginnt, was kommunistische Kritik genannt werden kann. Überall, wo das Eigentum ein Individualrecht ist und das Geld allgemeiner Wertmesser der Dinge, „kann nie Gerechtigkeit und sozialer Wohlstand herrschen". Dies ist die Basis seines Entwurfs einer neuen Gesellschaft, in der Wohlstand und soziale Gerechtigkeit herrschen. Im Zentrum seines Denkens steht nicht etwa das Problem der Freiheit – das kennen diese Utopisten überhaupt nicht –, sondern das Problem der Gleichheit: Wie kann eine Gesellschaft der Gleichen möglich sein? Ihre Grundlage könne nur das Gemeineigentum sein. Und noch etwas ande-

res tritt hinzu, das den moralische Einfluß deutlich macht: Das Gegenstück zum Gemeineigentum ist die allgemeine Arbeitspflicht. In ihrer Darstellung findet sich dann das eigentlich Utopische – wie bei Campanella: Es wird ein Tagesablauf vorgeschrieben, der präzise einzuhalten ist. Zugleich allerdings ist dieser Tagesablauf, so zwingend er sein mag, an einem Prinzip orientiert, das erst viel später wieder auftaucht: daß die Arbeitszeit auf ihr Minimum zu reduzieren sei. Morus spricht – das war schon damals eine Innovation – vom Sechsstundentag, während in den Manufakturen und Bergwerken die arbeitende Klasse (Frauen und Kinder inklusive) zwölf bis fünfzehn Stunden zu arbeiteten hatte – Ausdruck des moralischen Prinzips, daß man dann nicht auf unmoralische Gedanken kommen könne. Die Arbeitsorganisation der „Utopia" soll die Möglichkeit genügender freier Zeit sichern, denn „nur in der freien Zeit ist es möglich, das Glück aller zu erzielen und frei zu werden, um den Geist zu bilden". Eine Formulierung, die an die berühmte Fassung der „Grundrisse" von Karl Marx erinnert: Das Reich der Freiheit liege jenseits der gesellschaftlich notwendigen Arbeit, es liege in der Zeit der Muße und der schöpferischen Tätigkeit.

Auf Späteres weist auch, daß Morus für eine Reduktion des Rechts eintritt, für eine Verringerung also der Eingriffsmöglichkeit des Rechts und des Staats in das gesellschaftliche Leben. Die „Utopia" spricht zum ersten Mal davon, daß der Sinn der verfaßten gesellschaftlichen Existenz, der Politik, nur darin liegen könne, Verwaltung zu sein; Saint Simon und Engels lassen schon grüßen. Aber der berühmte Satz: „An die Stelle der Herrschaft von Menschen tritt die Verwaltung von Sachen", klingt heute nicht mehr so utopisch-verheißungsvoll, weil sich die Herrschaft von Menschen über Menschen in der Moderne durch die Verwaltung von Sachen vermittelt, die berühmten Sachzwänge.

Ganz anders die Situation bei Tommaso Campanella: Er war ein Dominikanermönch, aber er war im Gegensatz zu Morus alles andere als gläubiger Katholik, vielmehr unverblümter Materialist. Er läßt sich politisch keineswegs eindeutig einordnen, denn zum Teil folgt sein Denken der Weltstaatentheorie des Joachim von Fiore, wonach die Weltgeschichte vier Stadien umfaßt. Das höchste und letzte Stadium jedoch, in dem auch seine „Sonnenstadt" angesiedelt werden soll, nennt er das „päpstliche Stadium". Das hat dazu geführt, daß bis vor etwa 200 Jahren dem Protestantismus ausgerechnet ein Tommaso Campanella als politischer Repräsentant der Gegenreformation galt. In Wirklichkeit war er ein durchaus rebellischer Geist. Wenn Paul Lafargue, der Schwiegersohn von Marx,

in seiner Schrift über die Utopisten meint, dieser Mönch habe die Welt nicht gekannt, so liegt er ziemlich falsch. Denn gerade die Art, in der Campanella seine „Sonnenstadt" darstellt, kommt aus einer unmittelbaren Erfahrung. Zunächst geht er aus von der Wirklichkeit des Gemeineigentums, von der Gemeinschaft ohne Privateigentum, wie er sie als Mönch, der er war, in der Klostergemeinschaft erlebt hatte, die im Grunde eine kommunistische Gemeinschaft ist; insofern nämlich, daß der Mönch oder die Nonne kein privates Eigentum besitzen darf – nur der Orden als solcher ist Eigentümer. Man kann vom real existierenden Kommunismus im Kloster sprechen – wenn auch das Wort heute eine andere Bedeutung hat. (Ich kenne das übrigens persönlich, weil eine meiner Schwestern als „Braut Christi" in Italien lebt; wir schicken ihr alles mögliche: Lebensmittel, Kleidung, aber kein Geld, denn sie darf keines besitzen – nur der Orden.) Diese Erfahrung ist die Erfahrung Campanellas. Hinzu kommt die existentielle Erfahrung der Zerstörung der Freiheit durch die absolute Herrschaft des spanischen Königs über Süditalien. Campanella war einer der Anstifter des schon erwähnten kalabresischen Aufstands von 1599, eines Aufstands, der geschichtlich deshalb bedeutsam ist, weil er seine politischen Perspektiven oder Utopien aus der ziemlich unbekannten, dem Diderot allerdings bekannten Kalabresischen Anarchie schöpfte. Man merkt, das Campanella geistig schon in einer Welt lebt und in einer gesellschaftlichen Form denkt, die mit der damaligen Zeit überhaupt nicht übereinkommen kann. Hinzu kam ein letztes, ein persönliches Moment, das fraglos dazu beigetragen hat, daß die „Sonnenstadt" keineswegs ein freiheitliches Gemeinwesen, sondern ein streng hierarchisches darstellt: Das war der Kampf um die eigene Identität. Dreißig Jahre seines Lebens war er eingekerkert; zunächst 27 Jahre in Neapel, die letzten drei Jahre in Rom. Er wurde, wie üblich, permanent gefoltert und mußte um das Überleben seiner Persönlichkeit kämpfen. Es muß also unbedingt beachtet werden, daß die „Sonnenstadt", „La città del sole", im Kerker geschrieben wurde. Das Buch, 1602 geschrieben, wurde sehr schnell bekannt, und bereits 1623 erschien in Frankfurt am Main die erste deutsche Übersetzung.

Man könnte sich fragen, woher Campanella die Idee einer geschlossenen Wehrsiedlung hatte. Bislang sah man in Platons 'Politeia' das Vorbild, und dies mag zu einem gewissen Grade stimmen, wenn wir einige heute fragwürdig anmutenden Teile der „Sonnenstadt" betrachten. Zum Beispiel tritt Campanella für eine sehr strikte Sexualdisziplin ein, die fraglos an die berühmte Sexualhygiene der „Politeia" erinnert. Das bedeutet,

daß die gewählten Beamten die Aufgabe hatten, die biologische Reproduktion der Gesellschaft zu organisieren. Aber innerhalb dieser geschlossenen Wehrsiedlung finden sich auch Elemente, die stärker noch als bei Thomas Morus auf die Auflösung der gesellschaftlichen Strukturen zielen. Es ging Campanella nicht nur um das Gemeineigentum, sondern auch um die wirkliche Gleichheit.

Er geht über Morus insofern hinaus, daß, wenn keine Herrschaftsverhältnisse mehr bestehen, es auch keinerlei Grund mehr gibt, eine neue Form der gesellschaftlichen Herrschaft einzuführen, die Herrschaft der Geschlechter. Seit langer Zeit taucht daher bei Campanella im Jahr 1602 zum ersten Mal wieder ein Prinzip auf, das in der Antike vertreten wurde – von den linken Sophisten, zum Teil bei Platon–, und das völlig verlorenging: die durchgängige Gleichstellung von Mann und Frau. Die Sonnenstadt wird von Leitern und Leiterinnen verwaltet, und es ist interessant, daß ihre Einwohner, die Solarier und die Solarierinnen, ihre je eigene Leitung wählen. Und es ist hinsichtlich der Sprachpolitik des Feminismus interessant, daß in der von mir konsultierten Literatur nirgends zu lesen steht, die Solarierinnen würden ihre eigenen Leiterinnen wählen – das ist meine Innovation –, sondern überall steht, sie würden weibliche Leiter wählen.

Die eigentliche Entscheidungsinstanz der „Sonnenstadt“ ist die Volksversammlung, zu der alle Mitglieder mit dem zwanzigsten Lebensjahr Zugang erhalten – da kommt die Isonomie, die Gleichheitstendenz der Antike wieder zum Vorschein. Die Verwaltungsämter sind allesamt nur Wahlämter, und daß das Prinzip des Wissens als Voraussetzung der Wählbarkeit erscheint, hängt mit einem pädagogischen Hintergedanken Campanellas zusammen; man kennt das schon von Platon her: Nur der Philosoph hat das Recht, zu herrschen. Bei Campanella wird die Sache jedoch anders verstanden, und zwar deshalb, weil das Wissen, obgleich Bedingung der Wählbarkeit, in der Sonnenstadt als Allgemeinbildung realisiert wird.

In der Frage der Arbeitspflicht geht es so streng her wie bei Morus; aber die tägliche Arbeitspflicht wird – vielleicht, weil er Kalabrese war – auf vier Stunden heruntergesetzt. Die 35-Stundenwoche ist also eine Sache, die weit hinter das 16. Jahrhundert zurückfällt. In der Bevölkerungspolitik taucht das Platonische Element, sagen wir ruhig: das rassenhygienische Element wieder auf. Die Verteilung der produzierten Güter folgt einem Prinzip, das mit der Gesellschaft von damals ebensowenig in Einklang zu bringen war wie mit der heutigen. Es ist klar, daß die Ver-

wirklichung der Arbeitspflicht auch bedeutet, daß ein jeder nach seinen Fähigkeiten eingeteilt werden soll. Auffallend dabei ist, daß es nach Campanella eine Verpflichtung der Sonnenstadt ist, auch die geistig und körperlich Behinderten in die Arbeit einzubeziehen. Es kommt hinzu, daß zwar jeder genötigt ist, sich gemäß seinen Fähigkeiten von den Wahlbeamten einteilen zu lassen, daß diese Einteilung aber keineswegs mit irgendwelchen Privilegien korrespondiert. Daß jeder nach seinen Fähigkeiten geben muß, heißt nicht, daß jeder nach seinen Fähigkeiten empfangen kann. Vielmehr erfolgt die Verteilung der Güter nach dem Prinzip der absoluten Gleichheit, also ganz abgesehen davon, was der einzelne zu ihrer Produktion beiträgt; eine Mischung von Produktions- und Konsumtionskommunismus also.

Campanellas Pädagogik ist eine Utopie besonderer Art, denn bis auf den heutigen Tag gilt den Utopisten die Erziehung als das formende Element der Gesellschaft. Campanella geht von dem elementaren Prinzip aus, daß Lernen ein Spiel zu sein habe. Der Lehrer sei keineswegs der Anleiter, sondern habe nur die Aufgabe, die Neugier und das Interesse zu erwecken. Der eigentliche Lernprozeß jedoch vollziehe sich spielend. Natürlich ist das eine Utopie, aber eine liebenswerte. So stellt er sich zum Beispiel das Lernen des Lesens und Schreibens, Vorbedingung für die passive Wahl, so vor: Man läßt die Kinder – aber nur vier Stunden am Tag – in riesigen Hallen herumtoben, auf deren Mauern Buchstaben, Zeichen und Zahlen stehen. Die Aufgabe der Lehrer ist, die spielenden Kinder dazu anzuregen, nach der Bedeutung der Zeichen fragen. Nur so, in dieser zweifellos rohen und naiven, aber doch rührend humanen Weise, meint Campanella, solle das Lernen vonstatten gehen.

Der Lernprozeß nimmt im weiteren Verlauf ausgesprochen polytechnische Formen an, geht es doch darum, die Langweile der Arbeit und die Monotonie des Berufs zu durchbrechen. Die Zöglinge, so heißen sie, sollen verschiedene Tätigkeiten erlernen, was natürlich die Einteilung in den Arbeitsprozeß erleichtert. Es kann sein, daß Campanellas Ideen auch durch die inzwischen in Europa eingetroffenen Nachrichten über den Jesuitenstaat in Paraguay beeinflußt wurden. Dort hatten die Jesuiten ein kommunistisches Gemeinwesen aufgebaut, in dem übrigens auch Arbeitspflicht herrschte, in dem es keine Entlohnung gab, nur die Verteilung der produzierten Güter. Dies soziale Experiment, das von Anfang des 17. bis Mitte des 18. Jahrhunderts bestand, war so erfolgreich, daß die spanischen Kolonisten den Papst um Hilfe baten, den Jesuitenstaat zu zerstören. Er wurde zerstört, weil die großen spanischen Handelskapitalisten

ins Hintertreffen geraten waren. Die durch das kommunistische System in Paraguay auf die internationalen Märkte gebrachte Ware war viel billiger als die in den anderen spanischen Ländereien hergestellte. Somit hatte man allen Grund, gegen die Jesuiten einzuschreiten.

Die Utopien des 16. Jahrhunderts blieben jedoch folgenlos. Weder Thomas Morus noch Tommaso Campanella wurden politisch wegweisend. Erst die Arbeiterbewegung begab sich auf Suche nach ihren historischen Vorläufern und entdeckte Morus und vor allem Campanella als Wegbereiter des Sozialismus. Über das Fortleben der Monarchomachen hingegen läßt sich nicht viel berichten, brachten sie doch keinerlei utopischen Ideen hervor. Doch wenn die Realisierung einer Idee ein Zeichen dafür ist, daß sie sich auf der Seite der Sieger befindet, so gehören die Monarchomachen weltgeschichtlich gesehen auf diese Seite. Denn ihre Theorie des Königsmordes wurde durchaus praktiziert; ein Beispiel nur: 1589 wurde der dritte Heinrich, König von Frankreich, ermordet, und zehn Jahre später schrieb Juan de Mariana, ein Jesuit , das Buch „De rege et regis institutione", „Über den König und die Institution des Königs", in dem er öffentlich zur Ermordung des Königs aufrief. Kurz darauf wurde der vierte Heinrich von Frankreich ebenfalls ermordet, der Urheber des Diktums, Berlin sei eine Reise wert. Natürlich meinte er nicht Berlin, sondern Paris; und nicht von einer Reise war die Rede, sondern von einer Messe. Der berühmt gewordene Satz „Paris ist eine Messe wert" war übrigens auch ein Grund für seine Ermordung. Er war Hugenotte, und als Heinrich von Navarra das eigentliche Haupt der Hugenottenbewegung in Frankreich. Als er 1589, nach der Ermordung des dritten Heinrich, nominell König von Frankreich wurde, hatte er eine Bedingung zu erfüllen: seine Konversion zum Katholizismus. Aus einem Hugenottenführer wurde so ein katholischer König – Paris ist eben eine Messe wert.

Es fragt sich, inwiefern die Lehre vom Königsmord fortwirkte, denn am Ende wurde auch in England ein König um einen Kopf, den seinen, verkürzt; 1649 der erste Karl. Der sechzehnte Ludwig von Frankreich wurde ebenfalls ein Opfer der Theorie, das Volk habe das Recht, den König zu töten. Die Theorie der Monarchomachen ist also im Gegensatz zu den Utopien durchaus geschichtswirksam geworden, und sie setzten in der Tat voraus, daß das Volk der wahre Souverän sei. Die Monarchomachen hatten die Souveränitätsfrage zum ersten Mal geklärt; vor allem hinsichtlich der Verantwortung des Souveräns, des Volkes, und der Verantwortung des Fürsten. Die politische Folge ihrer Theorie war zunächst, als Konsequenz naturrechtlicher Begründungen, die Bejahung des Wider-

standsrechts; eine Rechtfertigung, die normativ begründet wurde, keineswegs aus einer sozialen Analyse heraus. Ihre Theorie enthält eine Kritik der Politik, die das Recht auf Widerstand ohne jeden Rückgriff auf religiöse Momente entwickelt. Im Mittelalter hatte es zwar auch eine Lehre vom Widerstand gegeben, aber sie hatte sich stets mit der Vorstellung begründet, daß der König ein Gottloser sei, ein Sünder. Der Ungehorsam traf den König als einen unbußfertigen Sünder, nicht als vertragsbrüchigen Funktionär des gemeinen Wohls. Doch die Monarchomachen begnügen sich eben nicht mit dem Ungehorsam, und zu ihrem politischen Erbe gehört die Säkularisierung der Legitimität; damit kommt der Gedanke des Königsmords auf. Die Frage ist, wer dafür zuständig ist, die Herrschenden zur Herrschaft zu bestimmen, und vor wem sie Rechenschaft abzulegen hatten. Die traditionelle Lehre, die dann in die absolutistische Auffassung vom Gottesgnadentum des Königs einfloß, kannte nur eine Verantwortung des Königs: die vor Gott. Der Widerstand wurde im Mittelalter dadurch gerechtfertigt, daß der König dieser Verantwortung nicht nachkam. Die zweite Form der Legitimation war, daß der Herrschende nur dann zur Herrschaft berechtigt war, wenn der Papst, die Bischöfe oder, im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation, die Kurfürsten zustimmten. Von dem Monarchomachen François Hotman, der 1573 das Buch 'Franco-Gallia' veröffentlichte, bis zu De Mariana, dem radikalsten der Monarchomachen, findet allmählich die völlige Umkehrung dieses Verhältnisses statt. Jetzt ist der Fürst nicht mehr vor Gott verantwortlich; der einzige, der vor Gott noch Verantwortung hat, ist das Volk selbst. Das Volk ist für sein Tun und Lassen Gott verantwortlich, der Fürst hingegen ist dem Volk verantwortlich. Der König wird vom Wohlwollen des Volkes abhängig, wird, theoretisch zumindest: Funktionär. Gerade in Umkehrung des Prinzips, wonach der Fürst nun dem Volk verantwortlich ist, findet De Mariana die Begründung für das Recht des Volkes, sich seiner zu entledigen. Seine Texte verstießen gegen geltendes Recht, in erster Linie sein „De rege et regis institutione". An ihm zeigt sich ein weiteres mal die Parteilichkeit der Geschichtswissenschaft. Sabine, ein konservativer amerikanischer Ideengeschichtler, bezeichnet De Marianas Theorie als „infam", während Touchard, ein linksliberaler französischer Historiker, sie „tapfer" nennt. Zwischen Infamie und Tapferkeit also bewegen sich die Monarchomachen.

Ihre Theorien enthalten zwei weiterführende Momente. Erstens: Aus dem Prinzip der Volkssouveränität entnimmt der Monarchomache die Wirklichkeit des Konsensus. Diese Wirklichkeit ist nicht – wie etwa bei

Marsilius von Padua, der auch von der Volkssouveränität sprach –, nur ein Prinzip, eine bloße Norm. Die Vertragslehre ging davon aus, daß, imaginär gewissermaßen und rein normativ gedacht, ein Vertrag geschlossen wurde, durch den das Volk seine anfängliche Zustimmung gegeben habe. Die neue Konsensuslehre nun ist eine Art der permanenter Mißtrauenserklärung gegenüber dem König. Der König ist immer der Kontrolle unterworfen, und die Zustimmung ist immer eine auf Widerruf. Zweitens: Genau aus diesem Grund liegt das Investiturrecht, das Recht, den König einzusetzen, ganz und gar beim Volk. Das ist nicht nur wegen der schon festgestellten Umkehrung des Prinzips der Verantwortlichkeit wichtig, sondern ebenso, weil sich dahinter noch ein anderes Moment verbirgt: die unzweideutige Absage an das dynastische Prinzip. Ein gewisser Junius Brutus schrieb in seinem 1579 erschienenen Buch „Vindiciae contra tyrannos", also: „Rechtsansprüche gegen die Tyrannen": Die Regierenden werden vom Volk geschaffen, nicht das Volk von den Regierenden. Niemand wird mit der Krone auf dem Haupt geboren.

Am Anfang also steht die freie Wahl des Königs durch das Volk, und am Ende steht der Widerruf des Einverständnisses mit der Herrschaft, wenn der König dem Willen des Volks nicht nachkommt. Daß die Legitimation durch Vertrag geschieht, ist eine alte Lehre, aber jetzt gewinnt sie eine neue Bedeutung, weil der Vertrag nicht mehr der bloß formelle Akt der Anerkennung einer dynastisch immer schon vorhandenen Macht ist, sondern jetzt erscheint er als eine Art permanente Konsensusbildung des Volkes über den König, als alltägliche Überprüfung der Verantwortung des Königs durch das Volk. Gewiß, es gibt hier Unterschiede: Hotman geht aus von einer Art passiver Zustimmung, derzufolge, wenn das Volk nicht nein sagt, die Legitimation des Herrschers gegeben ist; De Mariana seinerseits spricht von einer Permanenz der Zustimmung, und es geht noch weiter. Aus diesem Verhältnis zwischen Volk und König resultiert eine zusätzliche Ausweitung des Widerstandsrechts, das heißt, eine weitere Radikalisierung, die wiederum eine Legitimation des Königsmords ergibt: Aufgrund des Wahlcharakters der Monarchie kann ein Monarch, dessen Volk meint, er verletze seine Interessen, zum „populi hostes" erklärt werden, zum Volksfeind. Ist aber der Monarch zum Volksfeind erklärt worden – so etwa Buchanan 1578 in seiner Schrift „Über das Recht des Königreichs bei den Schotten" –, so ist es eindeutig, daß der Königsmord keiner weiteren Legitimation bedarf.

Auch eine 1596 anonym erschienene Schrift, „Sieben Bücher der

christlichen Politik", ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert – aus der Volksfeinderklärung des Königs und dem Widerstandsrecht wird hier schon ein Revolutionsrecht. Der unbekannte Autor spricht davon, daß das Volk nicht nur dann das Recht hat, den König abzusetzen, wenn dieser sich dem Volkswillen verweigert, sondern daß das Volk überdies das Recht hat, das Königtum überhaupt als Staatsform abzuschaffen. Zum ersten Mal taucht der Gedanke auf, daß die Souveränität des Volks ihre Verwirklichung auch darin finden kann, die Staatsform zu verändern. Trotzdem: Bis zum Gedanken der Abschaffung der Form Staat als solcher ist es noch sehr weit.

Man muß sich fragen, warum eine Fraktion dieser immer schärfer vorgehenden Monarchomachen aus Jesuiten besteht. Denn die Jesuiten, die Gesellschaft Jesu, sind ein Orden, der geradezu das Symbol der Gegenreformation geworden ist. Er wurde 1534 von Ignatius von Loyola, einem Spanier, gegründet, und 1540 als Orden anerkannt. Weshalb hatten ausgerechnet die Jesuiten, die in der Gegenreformation die Hauptstütze des Papsttums waren, zugleich derart „gefährliche" und „verhängnisvolle" Lehren entwickelt? Die Jesuiten sind eine eigentümliche Gruppe, erstens ein relativ kleiner Orden; auf der ganzen Welt gab es 1985 gerade 21000. Sie haben keine klare politische Position, sie sind gewissermaßen immer die Seismographen einer neuen gesellschaftlichen Epoche. Im 16. Jahrhundert allerdings bezogen sie eine Position, die nicht die der herrschenden Lehre war. Die Jesuiten, so darf man annehmen, hatten wohl deshalb keine Schwierigkeiten mit der Abschaffung des Königtums, weil die Institution des Königs – religiös gesehen – in einem gewissen Sinn vogelfrei geworden war.

Im Zuge der Säkularisierung hatte man es zunehmend mit Königen zu tun, deren Legitimation nicht mehr kirchlich vermittelt war. Der absolute König bedurfte der Investitur durch die Kirche nicht mehr, und insofern war der jesuitische Theoretiker und Theologe ganz von der Sorge befreit, gegen ein Gebot der Kirche zu verstoßen, wenn er zum Königsmord aufrief. Das ist der Grund, warum die Jesuiten auch zu Gegnern der absoluten Macht des Papstes wurden, wie sie Aegidius Romanus entwickelt hatte: weil sie trotz ihres Prinzips des unbedingten Gehorsams gegen den Papst doch immer die Tendenz hatten, sich von diesem ihrem eigenen Prinzip zu befreien. Der Jesuitenorden ist zwar zum unbedingten Gehorsam verpflichtet, er ist jedoch als Orden eine autonome Gesellschaft, die ihren General selbst wählt. Die Stellungnahme der Jesuiten gegen Aegidius Romanus war eine Stellungnahme gegen die Macht

und Präsenz der Kirche „in temporalibus", das heißt: in den weltlichen Dingen.

Die andere Quelle der Legitimation, das Volk, das an die Stelle Gottes getreten ist, bringt etwas hervor, das nicht nur zur Ermordung von Königen führen sollte. Es beginnt wiederum in England und mündet im ersten Erfolg einer bürgerlichen Revolution. Die Ermordung des vierten Heinrich 1610 stand noch im Zeichen des Widerstandsrechts, im Zeichen der Theorie der Monarchomachen. Als 1649 der erste Karl nicht mehr ermordet, sondern hingerichtet wird, war dies schon die Folge des bürgerlichen Durchbruchs, ein Resultat der großen Cromwellschen Rebellion erst gegen den König und dann gegen das Parlament. Innerhalb des Cromwellschen Revolutionsheeres bildete sich bei den Levellers, den Gleichmachern, und den Diggers, den Landarbeitern, eine Theorie heraus, die in der Tat die erste kommunistische Theorie der Geschichte darstellt.

Die Subversion wird praktisch: Levellers und Diggers in der englischen Revolution

Der anonyme Jesuit, der Verfasser der „Sieben Bücher der christlichen Politik“, war nicht nur für das Recht auf Tötung des Königs eingetreten, sondern er hatte dem Volk auch das Recht zugesprochen, die Staatsform selbst zu verändern. Das war insofern eine erstaunliche Forderung, weil trotz aller Feindseligkeit gegen den König doch immer noch die Alternative zwischen dem dynastischen König und dem Wahlkönig bestand – denn daran, daß es überhaupt einen König geben müßte, gab es, sieht man einmal von den italienischen Stadtrepubliken ab, keinerlei Zweifel. Also: nicht nur den König töten, sondern die Staatsform ändern.

Ein halbes Jahrhundert später wurde diese Perspektive durch die große Rebellion Cromwells Wirklichkeit. Es hat seine Gründe, warum die Cromwellsche Revolution in England die große Rebellion genannt wird. Die Engländer sind stolz auf ihre Glorreiche Revolution, die aber in Wahrheit eine Restauration war. Warum nennen sie das Revolution? Nach Cromwell kehrte der König zurück und machte sein Recht auf absolute Herrschaft geltend. 1689 aber wurde die ursprüngliche Dominanz des Parlaments wiederhergestellt – man hatte den König gezwungen, das Parlaments zu respektieren. Das wurde eine Revolution genannt, weil die Engländer das Wort Revolution im astronomischen Sinne verwenden, und das heißt: Revolution bedeutet die Rückkehr eines Planeten auf seinen Ausgangspunkt. Und so wurde aus der politischen Restauration ein astronomisches Ereignis.

Was Cromwell veranstaltete, konnte daher unmöglich eine Revolution sein, sondern nur eine Rebellion. Doch Vorsicht ist geboten: Mit der Cromwellschen Rebellion war keineswegs die gegen den König gemeint, denn der Feldzug Cromwells gegen den König geschah im Auftrag des Parlaments. Die Rebellion war nach Auskunft der englischen Geschichtsschreibung vielmehr, daß Cromwell das Parlament auseinanderjagte. Alles begann 1628, als dem ersten Karl die „Petition of Rights“ entrissen wurde. Karl I. herrschte absolutistisch, aber er wurde doch gezwungen – auch eine Art friedlicher Revolution – dieser „Erklärung der Rechte“ zuzustimmen. Sie ist das erste Grundgesetz eines bürgerlichen Staa-

tes, noch ganz im Keimstadium: Kein freier Bürger dürfe zu Steuern oder sonstigen Leistungen gezwungen werden ohne die Zustimmung des Parlaments – ein Satz, der heute noch gilt. Es dürfe keine Haft und Verhaftungen ohne gesetzliche Grundlage geben, und, für eine Zeit der ständigen Kriege sehr wichtig: Es dürfe keine militärische Einquartierung geben ohne Einwilligung der Hausbewohner. Außerdem wurden die Kriegsgerichte abgeschafft. Gemessen an dieser Erklärung der Rechte war selbst die berühmte Magna Charta von 1215 „eine armselige Sache", wie ein Vertreter des Revolutionsheeres meinte. Die Petition von 1628 ging zweifellos weit darüber hinaus, aber sie bedeutete noch nicht die Errichtung eines freien Gemeinwesens; dafür sollte erst Cromwells Revolution sorgen.

Oliver Cromwell (1599-1658) stammte aus dem Kleinadel und war ein streng puritanisch erzogener Mensch. Seit 1640 gehörte er dem sogenannten „Langen Parlament" an, das von 1640 bis 1647 bestand und eine eigentümliche Position in der englischen Geschichte einnimmt. Es war ein frei gewähltes Parlament, an dessen Wahl nur das Zwanzigstel der Bevölkerung teilgenommen hatte, das wahlberechtigt war, mehr nicht. Dies Parlament, das für sich reklamierte, die Herrschaft des Königs zu ersetzen, herrschte in der Tat so sehr, daß man von Parlamentsdespotie sprach. John Milton, der berühmte Dichter, verfaßte 1644, vier Jahre nach Beginn des Langen Parlaments, seine Schrift „Aeropagitica", zu deutsch in etwa: Gerichtsverhandlung. Milton macht dem Parlament darin den Prozeß und sagt, man habe nur die eine Despotie durch eine andere ausgewechselt. 1645 wurde er vom Langen Parlament verhaftet, ohne jede gesetzliche Grundlage. Das Parlament nahm sich damit selbst das Recht auf Herrschaft. Der berühmte Satz: „Das englische Parlament kann alles, nur eines nicht: eine Frau in einen Mann verwandeln und einen Mann in eine Frau" ist Ausdruck dieser Situation. Es war eine absolute Herrschaft, die den Widerstand der Intellektuellen, auch den Widerstand verschiedener sozialer Gruppen herausforderte, denn im Grunde war das Lange Parlament ein Parlament des Adels. Im Auftrag dieses Parlaments allerdings organisierte Cromwell 1642 sein Revolutionsheer, ein Sammelbekken vielfältiger sozialer und religiöser Gruppen, deren Glaubensbekenntnis das der Independenten war; im Parlament aber dominierten die Presbyterianer. Die Independenten traten vor allem für die Entstaatlichung der Kirche ein, denn in ihren Augen war die anglikanische Staatskirche nichts anderes als die Fortsetzung katholischer, das heißt hierarchischer Formen im Gewand einer Nationalkirche, eine englische Kopie der katholischen

Kirche. Der Antiklerikalismus breitete sich aus, ein Antiklerikalismus, der in jedem nicht von der Gemeinde gewählten Geistlichen einen katholischen Priester erblickte.

Und so geht die ganze Geschichte: 1645 besiegte das Revolutionsheer den König – das war aber noch nicht die Rebellion. Sie fand 1647 statt, auf dem Höhepunkt der Macht der Levellers, einer Fraktion des Revolutionsheeres. Cromwell besetzte mit seiner Truppe das Parlament, verjagte alle Presbyterianer und ließ nur noch die Independenten zu. Es war ein Rumpfparlament, das so entstand. Die vom Zwanzigstel gewählten Volksvertreter wurden verjagt und ersetzt von den sich selbst zu Volksvertretern ernennenden Offizieren und Soldaten des Cromwellschen Heeres. In unmittelbarem Zusammenhang mit diesen Ereignissen steht der Aufstand der Levellers.

1649 wurde der erste Karl hingerichtet, und Cromwell rief nicht etwa eine Republik aus, sondern das Commonwealth. Warum nicht Republik, denn Commonwealth heißt ja eigentlich res publica, die öffentliche Sache? Es gehört zu den merkwürdigsten Seiten des englischen Geisteslebens, daß die Engländer eine fürchterliche Angst vor dem Wort Republik haben. Sie können vieles vertragen, doch alles, was mit Republik zu tun hat, stößt auf Widerstand. Cromwell jedenfalls ging weiter: Er proklamierte sich 1653 selbst zum Lordprotektor und herrschte bis 1658. Die Republik bestand danach noch zwei Jahre unter Cromwells Sohn, bis dieser durch den König ersetzt wurde. Cromwell war keineswegs ein Revolutionär, aber ein großer Politiker. Mit ihm beginnt England, eine Weltmacht zu See zu werden: die Navigationsakten waren der Anfang. Cromwell, der Rebell, der die gute alte Art der englischen Entwicklung zerstörte, ist zugleich der Begründer der englischen Weltmacht gewesen. Insofern liegt die Bedeutung der Cromwellschen Revolution nicht nur auf dem Gebiet der Veränderung der politischen Form, sondern sie ist der Beginn einer besonderen englischen Entwicklung überhaupt. Was schon in den häretischen Bewegungen des Mittelalters und in den Bauernkriegen als Rebellion der Unterdrückten sich manifestierte, gewinnt durch Cromwell eine neue politische Form. Wie Marx in der „Neuen Rheinischen Zeitung“ im Dezember 1848 schrieb, war diese Rebellion die Proklamation der politischen Ordnung der neuen europäischen Gesellschaft. Nach dem Scheitern der Bauern sei nun der Sieg der Bourgeoisie, das heißt der Sieg des bürgerlichen Rechts über die mittelalterlichen Privilegien gekommen: Eben darin liegt die welt- oder gesellschaftsgeschichtliche Bedeutung Cromwells. Er selbst allerdings war alles an-

dere als ein subversives Element, war nur eine Rahmenbedingung der Subversion, die sich im Revolutionsheer selbst vollzog.

Anders John Milton, der Theoretiker der Rebellion, der auch politisch aktiv war und der sich als Diplomat in den Dienst der Regierung Cromwells stellte. Milton ist der Dichter des Poems „Das verlorene Paradies“; geschrieben, als die neue Regierung begann, ihn zu verfolgen. Was Milton so subversiv macht, kommt besonders in zwei Schriften zur „Verteidigung des englischen Volkes“ aus den Jahren 1651 und 1654 zum Vorschein, in denen er das Recht des Volkes bejaht, den König zu enthaupten. Er nimmt die Lehre der Monarchomachen auf und führt sie weiter. Der Anlaß zur „Verteidigung des englischen Volkes“ liegt darin, daß der König zwar getötet wurde und dies zu Recht, das heißt im Sinne der Monarchomachen; daß dieser Akt aber selbst nach Ansicht der Monarchomachen einer Legitimation bedurfte – und nun steht Milton vor dem Problem, daß der König ohne irgendeine Legitimation getötet wurde. Denn das Rumpfparlament war praktisch durch einen Staatsstreich entstanden, und der König wurde aus durchsichtigen taktischen Gründen getötet: weil die Levellers auf der Beseitung des Königs bestanden, denn sie meinten, Cromwell werde andernfalls mit dem König und dem Parlament ein Bündnis schließen.

Vor dieses Problem gestellt, geht Milton über die herkömmliche monarchomachische Theorie hinaus und entwickelt eine Theorie des Gewaltmonopols, die sich von der heutigen sehr unterscheidet. Zwar sagt auch Milton, daß alle Gewalt vom Volk ausgeht, aber er sagt zugleich, daß sie eben dort zu bleiben hat; das Volk ist also souverän im doppelten Sinne: es hat sowohl die Staatsgewalt inne als auch das Recht, sie auszuüben. „Die Gewalt von Königen und Magistraten ist nichts anderes als das, was ableitbar und ihnen vom Volk zu treuen Händen übertragen und anvertraut worden zum Gemeinwohl aller, bei denen die Gewalt im Grunde jedoch immer noch verbleibt und die ihnen nicht ohne eine Verletzung ihres natürlichen Geburtsrechts genommen werden kann.“ Wenn dem so ist, so Milton, dann hat nicht nur das Magistrat (also die Richter) das Recht, einen König abzusetzen oder zu töten, sondern dieses Recht steht jedem Einzelnen zu. Das ist eine Form des Widerstandsrechts, die nicht subversiv, sondern konstitutionell in Artikel 35 der französischen jakobinischen Verfassung von 1793, der vom Widerstandsrecht handelt, erneut aufgegriffen wird.

Milton war zweifellos ein Parteigänger Cromwells, doch er ging einen Schritt weiter und begab sich auf die subversive Bahn des Denkens.

Das wird erst deutlich, wenn man vom Glauben eines großen Teils der Geschichtsschreibung Abschied nimmt, die Kriege des 17. Jahrhunderts seien im Grunde Glaubenskriege gewesen. Aber vor der Aufklärung war eben die Religion die Form, in der sich die politischen und gesellschaftlichen Kämpfe ausdrücken mußten. Die Machtkonstellation war einfach und übersichtlich: Wir haben nach wie vor die Königspartei, wir haben das Parlament, wir haben das Heer. Und das Volk? Es blieb, wie man zu sagen pflegt, außen vor. In Wirklichkeit handelt es sich nicht um Religionsfragen, sondern um ein Geflecht, in dem verschiedene Faktoren zusammenkommen, die den Aufstieg der Bourgeoisie begleiten. Es handelt sich also um einen ganzen Zusammenhang von religiös, klassenpolitisch, gesellschaftspolitisch bedingten Kämpfen. Das Wort „Klasse" taucht übrigens bei Gerrard Winstanley, dem Theoretiker der Diggers, zum ersten Mal auf. Wie war nun die Lage in England? Wer sie überblickt, wird sehen, was es mit dem Mythos vom friedlichen Fortschritt Englands zur liberalen Demokratie auf sich hat: niente. Auf der einen Seite der Barrikade also das Bündnis zwischen dem Königshaus oder, nach der Hinrichtung des Königs, der Königspartei, dem Großadel, der die „Rosenkriege" überlebt hatte, und den sogenannten Kavalieren. Sie waren die eigentlich Massenbasis der Königspartei, die Prätorianergarden des Königs. Kavaliere nannte man auch das Heer, das Cromwell 1642 schlug. In religiöser Hinsicht war dieser soziale und politische Block mit der anglikanischen Bischofskirche verbunden.

Auf der anderen Seite der Barrikade stand das Bürgertum der Städte, die eigentliche Bourgeoisie, dazu die Gentry, das heißt der Landadel, der die Bauern expropriiert und vertrieben hatte – Näheres dazu im ersten Band des Marxschen „Kapital" im Kapitel über das „Geheimnis der ursprünglichen Akkumulation" – dazu das mittlere Bürgertum, Handwerker und untere Volksschichten. Sie gehören alle zusammen, weil sie in religiöser Hinsicht einheitlich dachten, allesamt Puritaner waren. Aber so wenig homogen diese Gruppe gesellschaftlich war, so wenig konnte sie es religiös sein. Das kapitalistische Bürgertum und der Neuadel waren durchweg presbyterianisch – das Lange Parlament war ein Parlament von Presbyterianern. Sie zeichneten sich aus nicht allein durch eine strikte Orientierung an der Bibel, am Alten Testament, sondern überdies durch die zutiefst autoritäre Interpretation der Bibel, durch das Prinzip der religiösen Intoleranz. Diese presbyterianische Form der Religion war die Ursache der Parlamentsdespotie.

Gesellschaftlich betrachtet verhielt es sich so, daß das Kleinbürger-

tum, der verarmte Kleinadel, die Handwerker, die wenigen Proletarier, die armen Bauern vor allem, unmöglich einverstanden sein konnten mit den Zielen des sich kapitalistisch formierenden Bürgertums und der kapitalistischen Gentry. Religiös organisierten sie sich in den Independenten, den unabhängigen Gemeinden, die schon Jahrzehnte vor John Lokke das Prinzip der religiösen Toleranz proklamierten. Daher war das Lager der Independenten in religiöser Hinsicht keineswegs einheitlich – weil sie eben sozial nicht einheitlich waren. So bildeten sich innerhalb der Independenten sogenannte Sekten, die in Wirklichkeit authentische politische Gruppierungen waren: die Levellers, die Quintomonarchen, die für die „fünfte Monarchie" eintraten – das war ihr Name für das Dritte Reich des Joachim von Fiore, sie waren also Chiliasten; dann die Antinomisten, die Cromwell „die schweigenden Anarchisten" nannte, ein Name, der schon eine Ahnung dessen vermittelt, was sie vertraten, denn nomos heißt auf griechisch Gesetz; und die Antinomisten traten gegen die Herrschaft des Gesetzes an; ebenso die Diggers, die zweite große Gruppe der Subversiven.

Die Levellers waren eine in vielem schon modern anmutende Gruppierung, die für die Gleichmacherei, für die Gleichheit eintrat. Das Problem der Gleichheit stellte sich gleich nach dem Sieg des Revolutionsheeres. „Ich glaube wirklich, daß der ärmste Mensch Englands das Recht hat, ein eigenes Leben zu leben genauso wie der reichste, daß jeder Mensch, der unter einer Regierung stehen muß, dazu zuerst seine Zustimmung zu geben hat und daß er einer Regierung, die er nicht gewählt hat, keinen Gehorsam schuldig ist. Wenn ihr euch auf das Naturgesetz beruft, so kann ich euch sagen, daß durch das Naturgesetz ihr (das sind die Offiziere) nicht viel mehr Recht auf den Boden oder auf andere Dinge habt als ich selber habe", sagt ein Mitglied des Soldatenrates bei der Putneydebatte 1647. War das schon ein Schritt in Richtung Kommunismus? Keineswegs, denn die Levellers waren keine Vertreter einer wie auch immer gearteten Form des Gemeineigentums, sei es in der Produktion, sei es in der Distribution, sie waren vielmehr – unter Führung John Lilburnes (1618-1657) – Radikaldemokraten, mit gewissen Sympathien für die Anabaptisten. In ihrem Radikalismus vertraten sie atheistische und rationalistische Vorstellungen, die die französische Aufklärung antizipierten. Winstanley brachte diese Vorstellung im „Manifest der Diggers" auf den Begriff: „Am Anfang der Zeit schuf die große Schöpferin Vernunft die Erde als Gemeingut aller." Es ist nicht mehr Gott, der die Welt erschafft, es ist die „große Schöpferin Vernunft". Das Gemeingut – das war auch

die Position der Levellers. Doch sie verstanden darunter nicht etwa, daß alle gemeinsam zu Eigentümern der Erde werden sollten, sondern sie dachten an eine Demokratie der Kleineigentümer und zielten auf die gerechte Verteilung der Erde. Am Prinzip des Eigentums hielten sie durchaus fest.

Schon 1647 kam es allerdings zu klaren Klassenfronten, weil die Levellers sich mit einer Gruppe von Offizieren konfrontiert sahen, die strikt gegen die Gleichmacherei auftraten. So kam es zu den Auseinandersetzungen in Putney zwischen den als Levellers organisierten Soldaten und den Offizieren Cromwells. Die Offiziere meinten, die Herrschaft des Parlaments sei die wahre Garantie der Freiheit; und unter Freiheit verstanden sie erworbene Freiheit, das heißt das Eigentum. Wichtiger war das Problem, wie denn die Repräsentation des Volkes im Zusammenhang mit dem Eigentum zu gestalten sei. In der Diskussion zwischen den Vertretern der Soldatenräte und denen der Offiziere waren die Offiziere mit den Levellers durchaus darin einer Meinung, daß das Stimmrecht allen zustünde; sie meinten, auch der Ärmste solle vertreten sein, aber seinem ökonomischen Gewicht entsprechend. Sie bezweckten eine qualitative Vertretung und waren natürlich der Meinung, derjenige, der mehr besitze, habe auch ein stärkeres Interesse an der Aufrechterhaltung der Ordnung des Gemeinwesens, ergo das Recht auf das größere Gewicht seiner Stimme. Im Grunde war das die Wiederbelebung des Wahlrechts, gegen das das Cromwellsche Heer revoltiert hatte, das Zensuswahlrecht, das einem Adligen das Recht auf zehn Abgeordnete gab, einem Gentleman oder reichen Bürger auf zwei und den Armen auf gar keinen. Dagegen waren die Agitatoren, wie die Vertreter der Soldatenräte genannt wurden.

In allen vernünftigen Geschichtsbüchern steht zu lesen, daß 1647 mit der Bildung der Soldatenräte das Rätesystem zum ersten Mal auf die weltgeschichtliche Bühne getreten sei. Falsch ist das nicht, vor allem wenn man bedenkt, daß diese Soldatenräte, ohne kommunistisch zu sein, keineswegs abstrakt gegen die Offiziere Stellung nahmen, sondern gegen ihre qualitative Vertretung. Sie traten für die quantitative Vertretung ein mit ihrer „Erklärung der angeborenen Rechte eines Engländers". Noch sind wir weit von den Menschenrechten entfernt, es ist immer nur die Rede von den Rechten der Engländer. Die Levellers wollten das sogenannte „Kopfwahlrecht" haben: Das Maß sollte nicht das Geld sein, sondern der einzelne. Mit dem Kopfwahlrecht verband sich auch für die Levellers die Notwendigkeit, eine institutionelle Form zu finden, um die mögliche Übermacht des Parlaments zu reduzieren; mit der jederzeitigen

Widerrufbarkeit des Parlaments wurde diese Form gefunden. Den Levellers war das Widerstandsrecht kein positives, gesetzliches Recht, sondern sie verstanden es als „common law", als ein Gemeingesetz. Unter „common law" verstanden die Engländer damals, was heute noch Naturrecht heißt. Wenn man aber das Naturrecht über das positive Recht stellt, dann gibt es ein Widerstandsrecht auch gegen die Entscheidungen eines gewählten Parlaments.

Der Streit um das Wahlrecht erlangte eine besondere Bedeutung, weil sich die Soldatenvertreter für einen Volksvertrag ausgesprochen hatten, den John Lilburne verfaßt hatte und dessen Bedeutung man daraus ersehen kann, daß die Soldaten dieses Manifest an ihren Mützen befestigten, als sie zu den Verhandlungen mit den Offizieren gingen. Der Streit um das Wahlrecht wurde heftig, weil die Levellers die schon aus den Zwölf Artikeln der Bauern bekannte Wählbarkeit der Beamten einforderten, sie verlangten Wahlbeamte, lehnten ernannte Beamte, gar ein Berufsbeamtentum rundweg ab. „Ich kann keinen Grund im Gesetz Gottes finden, warum ein Lord zwanzig Abgeordnete wählen soll, ein Gentleman nur zwei, ein armer Mann gar keinen", sagt Lilburne. Interessant ist, daß die Levellers selbst eine Einschränkung vornahmen. Als ihnen seitens der Offiziere vorgeworfen wurde, sie träten für ein universelles Wahlrecht ein, das heißt auch für das der Diebe und Verbrecher, da schwächten sie ihre Forderung ab: Tendenziell müßte jeder Engländer eine Stimme haben, denn, so Lilburn, „ich glaube wirklich, daß der ärmste Mensch Englands das Recht hat, ein eigenes Leben zu leben genauso wie der reichste und deshalb glaube ich, daß jedermann eine Stimme haben soll."

Konfrontiert mit dem Vorwurf, sie wollten anarchische Zustände einführen, steckten die Levellers zurück: Sie schlossen Diener, Bettler und Lehrlinge aus, mit einer Begründung allerdings, die keineswegs so unvernünftig war, wie es zunächst klingt, denn der Grund war nicht etwa Mißachtung, sondern ihre Abhängigkeit. Mit anderen Worten: Zu Recht wurde argumentiert, daß es einem Diener, der mit seinem Herrn zur Wahl gehe, wohl kaum gelingen werde, gegen seinen Herrn zu stimmen; das gleiche gelte für Lehrlinge und erst recht für die Bettler, denn: Wie könnten Bettler gegen ihre Wohltäter stimmen? Doch hielten die Levellers durchaus die Möglichkeit offen, daß es – in ihrer Perspektive der allgemeinen Aufteilung des Eigentums – eines Tages zu einer Gesellschaft ohne Bettler und Diener kommen werde, das heißt die gesellschaftliche Prämisse des gleichen Wahlrechts gegeben sei.

Lilburns Volksvertrag trug einen überaus schönen Namen: „Volks-

vertrag auf der Grundlage allgemeinen Rechtes, um alle vorurteilsfreien Leute zu vereinigen". Er antizipiert tatsächlich die Konstitution von 1793 und setzt zugleich fort, was die Artikel der schwäbischen Bauern bezweckten. Das Wahlalter wurde auf 21 Jahre festgelegt, die Dominanz des Parlaments wurde dadurch eingeschränkt, daß seine Wahlperiode nur ein Jahr währt, und daß sich ein jeder zwar zur Wiederwahl stellen kann, aber erst in der jeweils übernächsten Legislaturperiode. Dazu die Unvereinbarkeit zwischen Staatsapparat und Volksvertretung: Die Staatsbeamten sollten kein passives Wahlrecht haben dürfen. Wichtig war den Levellers auch die Forderung nach Religionsfreiheit, eine Forderung, die von allen Independenten getragen wurde. Auch die Presbyterianer traten dafür ein, in einem sehr katholischen Sinne allerdings: gemeint war die Freiheit der Presbyterianer, ihre Religion auszuüben und das Verbot aller anderen. In einem Punkt allerdings gehen die Levellers über die jakobinische Verfassung von 1793 hinaus: Zum ersten Mal wird das Recht auf Wehrdienstverweigerung gefordert. Die Steuer soll aufs Einkommen bezogen und gerecht sein – das geht eindeutig gegen die Offiziere.

1649, als die Levellers zerschlagen wurden, tauchte eine neue Gruppierung auf, die sich schon im Auftreten von den Levellers unterschied, obwohl sie doch vieles mit diesen gemein hatte: die Diggers. Die Diggers sind die Umgräber, die mit der Hacke, die das Untere nach oben befördern, die Ackerknechte. Zum ersten Mal macht sich das proletarische Element selbständig und wird politisch. Die Diggers sind die erste Artikulation des eigentlichen Proletariats als Klasse. Das „Manifest der Diggers", dazu das Buch von Gerrard Winstanley (1609 geboren, 1660 verschollen), verkündeten die erste echte kommunistische Utopie. Die Diggers waren eifrige Verfasser meist politischer Flugschriften, die sie an die Landbevölkerung verteilten. Sie waren eine soziale Bewegung auf der Suche nach einer Theorie; und Winstanley schuf diese Theorie, kurz bevor die Bewegung 1653 zerschlagen wurde. Am 8. April 1649, als die Diggers das erste Mal auftraten, wurde die Subversion praktisch, die Kritik der Politik verließ das Flugblatt und begann gegen die Politik aufzutreten, fing an, eine gesellschaftliche Wirklichkeit zu werden. Eduard Bernstein ist der einzige deutsche Autor, der ein ernsthaftes Buch darüber geschrieben hat, wie die Subversion zur Praxis wurde: „Am 8. April 1649, als Lilburne und andere Wortführer der Levellers schon wieder im Gefängnis saßen, tauchte plötzlich ... etwa vier bis fünf geographische Meilen südwestlich von London eine Anzahl mit Schaufeln ... versehener Leute auf und fing an, auf oder an einem dort gelegenen Hügel, dem St.

George Hill, unbebautes Land umzugraben und Korn und andere Früchte darauf anzubauen. Sie seien erst noch wenige, erklärten sie den Landleuten der Umgebung, aber ihre Zahl würde bald auf 4.000 steigen. Sie wollten allen Menschen die wahre Gemeinschaft zeigen und zugänglich machen und beweisen (so wörtlich aus dem Manifest), daß es 'eine unbestreitbare Sache der Gerechtigkeit (sei), daß das arbeitende Volk auf dem öffentlichen Lande grabe, pflüge, pflanze und wohne, ohne es zu mieten oder an jemanden Pacht zu zahlen'." Diese Aktion der Diggers war die historisch erste Landbesetzung; und sie war kein Protest gegen den Hunger, war auch keineswegs Ausdruck der Empörung gegen bestimmte Personen, sondern war die Folge eines Programms, Ausdruck also einer Theorie. Ihr vorausgegangen war das Manifest der Diggers; es spricht von der „großen Schöpferin Vernunft", von der „Erde als gemeinsames Gut". Und weiter heißt es:

„England ist ein Gefängnis. Die vielen Spitzfindigkeiten der mit der Gewalt des Schwertes erhaltenen Gesetze sind die Riegel, Querstangen und Türen des Gefängnisses, die Juristen sind die Wächter und die anderen Leute die Pfaffen. Denn laßt einen Mann in die Hände einer dieser Leute vom Gerichtsvolk bis zum Richter fallen und er wird entweder zugrunde gerichtet oder müde seines Lebens. Wahrlich, das Gesetz, dieser große Blödsinn, in den das Volk vernarrt ist, ist der Halt der Schöpfung, eine Pflanzschule der Faulheit, des Luxus und des Betrugs, der einzige Feind Christi, des Fürsten der Gerechtigkeit. Noch heutzutage sind arme Leute genötigt, in einigen Ortschaften für vier, fünf oder sechs Pence, in anderen für acht, zehn oder zwölf Pence den Tag zu arbeiten, mit so geringem Lohn, daß bei den teuren Preisen des Korns ihr Verdienst nicht ausreicht, Brot für ihre Familien zu kaufen. Wenn sie aber um des Lebens willen stehlen, so wird das mörderische Gesetz sie aufhängen. Das zeigt, daß es nicht das Gesetz der Gerechtigkeit ist, das Gesetz ist ein Mörder, es ist das Gesetz der Habgier und der Selbstsucht."

Einer der Autoren war Gerrard Winstanley. Das Manifest sollte „ein Anruf an alle Engländer (sein), zwischen Knechtschaft und Freiheit zu wählen". Auf Seiten der Knechtschaft stehe das „Recht des Eroberers" – so der politische Ausdruck der Diggers für das Recht auf Privateigentum. Winstanleys Buch „Über das Gesetz der Freiheit" erschien 1652, im selben Jahr, in dem die Diggers von Cromwell zerschlagen wurden. Doch Winstanley hoffte immer noch auf Cromwell, und der Titel seines Buchs lautet: „Das Gesetz der Freiheit als Programm dargelegt. Oder die Wiederherstellung des wahren Regierungssystems bescheidentlich dargebo-

ten an Oliver Cromwell sowie an alle Engländer, die meine Brüder sind, ob sie dem Kirchenverband angehören oder nicht, und über sie hinaus an alle Nationen der Welt, von Gerrard Winstanley".

Das Buch erklärt nicht nur, was die wahre Freiheit sei, sondern auch, warum Cromwells Restauration für die Diggers und für Winstanley persönlich nichts mit der Freiheit zu tun hat. Es stellt fest, es habe zwar politische Änderungen gegeben, aber der soziale Mißstand sei der gleiche geblieben. Winstanley erkennt auch den politischen Sinn der Zerschlagung der Levellers, und er stellt fest, daß es keine soziale Umwälzung gegeben habe. Wenn aber an die Stelle des absoluten Königs ein ebenso absolutes Parlament trete oder ein Lordprotektor, dann ändert das daran, daß das Volk aus Untertanen besteht, nicht eben viel. Die Gründe dafür liegen im Fortbestehen des Rechts auf Eigentum für wenige. Winstanley sagt also, daß das Privateigentum erstens nur ein gesetzliches und kein natürliches Recht, kein gemeinsames Gesetz ist, und zweitens, daß dieses Gesetz aus nichts anderem als der Usurpation der Erde durch wenige entsteht. Mit anderen Worten: Privateigentum ist nicht Diebstahl, aber Usurpation.

Nicht allein das Eigentum, auch das Tauschverhältnis wird abgelehnt. „Ist das Kaufen und Verkaufen kein rechtschaffenes Gesetz? Nein, es ist ein Gesetz des Eroberers, aber kein rechtschaffenes Naturgesetz. Wie kann etwas rechtschaffen sein, was ein Schwindel ist? Als die Menschheit zu kaufen und verkaufen begann, da fiel sie von ihrer Unschuld ab, denn dann begannen die Menschen, einander zu unterdrücken und um ihr von Natur angeborenes Recht zu betrügen." Das Kaufen und Verkaufen gehört zu jenen Prinzipien, die die Cromwellsche Rebellion nicht einmal angetastet hat. Und weiter: „Dieses Kaufen und Verkaufen verursachte und verursacht noch Unzufriedenheit und Kriege, die die Menschheit genug geplagt haben, und die Völker der Erde werden nie lernen, ihre Schwerter in Pflugscharen und ihre Speere in Gartenmesser umzuschmieden und die Kriege loszuwerden, als bis sie diese schwindelhafte Erfindung des Kaufens und Verkaufens zusammen mit dem Schutt der königlichen Gewalt weggeschafft haben. Soll aber nicht ein Mensch reicher sein wie der andere? Das ist durchaus nicht nötig, denn Reichtümer machen die Menschen hochmütig, stolz, zu Unterdrückern ihrer Brüder und sind die Ursachen der Kriege. Reichtum ist nicht möglich ohne Ausbeutung. Niemand kann reich sein, außer durch seine eigene Arbeit oder durch die Arbeit anderer, die ihm Beistand leistet. Wenn einem Mann nicht seine Mitmenschen beistehen, wird er nie imstande sein, den Be-

trag eines Gutes von Hunderten und Tausenden von Pfund Jahreswert einzubringen. Wenn ihm aber andere helfen, dann gehören die erzielten Güter ebenso seinem Nächsten wie ihm selbst, denn sie sind die Frucht der Arbeit anderer ebenso wie seiner eigenen. Aber alle Reichen leben im Wohlstand, nähren und kleiden sich mittels der Arbeit anderer und nicht von ihrer eigenen Arbeit, was eine Schande für sie ist. Denn es ist segensreicher, zu geben als zu empfangen. Die Reichen aber empfangen alles, was sie haben, von der Hand der Arbeiter, und in allem, was sie geben, geben sie die Arbeit anderer und nicht ihre eigene" – ein Wertgesetz ante literam.

Gemeineigentum also, das gleiche Recht auf die Bebauung des Bodens. Die ökonomische Vergesellschaftung folgt dem Prinzip dessen, was Marx die „freie Assoziation" nennen wird: Jeder arbeitet nach seinen Fähigkeit; jeder nimmt von den Produkten, wessen er bedarf. Die wahre Freiheit besteht für Winstanley nicht in der Religionsfreiheit, auch nicht in der Freiheit der Kunst: „Wahre Freiheit herrscht dort, wo der Mensch seine Nahrung und sonstigen Unterhalt erhält. Ein Mensch mag eher keinen Körper haben als keine Nahrung für ihn. Diese Entziehung der Erde von Bruder gegen Bruder ist daher Unterdrückung und Knechtschaft. Ich spreche hier mit Bezug auf die Unterdrücker und Unterdrückten. Auf die innere Knechtschaft gehe ich an dieser Stelle nicht ein, obwohl ich sicher bin, daß, wenn es ... untersucht wird, die innere Knechtschaft und die Habgier, Hochmut, Rechterei, Neid, Sorge, Furcht, Verzweiflung und Wahnsinn alle herbeigeführt werden durch äußere Knechtschaft, dadurch, daß eine Klasse Menschen auf die anderen drückt." Soweit Winstanley. Er sprach überdies von den gemeinschaftlichen Erhaltung der Gesellschaft, von der gesellschaftlichen Reproduktion, und in diesem Zusammenhang trat er nicht für die Befreiung von der Ehe ein, sondern für die freie Ehe.

Seine Gesellschaftstheorie behandelt, was noch kein subversiver Theoretiker zuvor thematisierte: das Problem der Strafe. Winstanley stellt eine Systematik der Bestrafung auf, die sich nach der Schwere der Straftat richtet. An erster Stelle steht die Ermahnung, nur in schwerwiegenden Fällen erfolgt die Schelte durch die Gesellschaft. Die dritte Stufe ist die körperliche Bestrafung, nach der, alle Gefängnisstrafen übergehend, gleich die Todesstrafe kommt, die er für drei Delikte forderte: für die Notzucht, die er einen „Raub an der körperlichen Freiheit der Frau" nennt; für das private Verkaufen eines gemeinsam produzierten Gutes; schließlich für den Kauf von Arbeitskraft. Überhaupt will er die Spaltung

der Gesellschaft in Eigentümer und in Verkäufer von Arbeitskraft aufheben. 1660 verschwindet dieser subversive Geist spurlos, nachdem die Diggers bereits 1653 zerschlagen wurden. Die Überlebenden nahmen eine eigentümliche Entwicklung, ähnlich den Wiedertäufern: Sie wurden Quäker. Und von Winstanley wird berichtet, daß er irgendwann nach 1660 als Quäker starb.

Den Levellers und den Diggers gemeinsam ist das Prinzip des Primats des natürlichen Rechts über das positive Recht – nur, daß die Diggers dabei einen gehörigen Schritt weiter gehen in Richtung nicht auf einen utopischen, sondern auf einen konkreten Kommunismus. Eine ähnliche eigentümliche Verdoppelung wird sich in der Französischen Revolution ereignen. Die Levellers verhalten sich zu den Diggers wie die Jakobiner zu den Hébertisten und den Enragés. Eigentümlich ist auch die Wiederholung des Revolutionsprozesses: Wie Cromwell unter dem Druck der Levellers die Presbyterianer aus dem Parlament warf, so werfen die Jakobiner unter dem Druck der Enragés die Girondisten aus dem Konvent.

Doch vor der französischen Revolution kam noch anderes zur Geltung, und zwar in der klassischen Form der Subversion. Am Vorabend der französischen Revolution trat die Subversion als Theorie auf, und sie ernannte sich gewissermaßen selbst zur Philosophie: Das war die Aufklärung. Sie bedeutet nicht nur, verbunden mit dem Durchbruch der Vernunft, den Triumph allein des bürgerlichen Denkens. Sie ist vielmehr verbunden mit allerhand widerborstigen und sperrigen Elementen, die keineswegs ordentlich in den Schubladen der Geschichte unterzubringen sind. Selbst Voltaire, der zweifellos kein Revolutionär war, benahm sich in seiner Polemik gegen die katholische Kirche nicht sehr friedfertig und gewaltfrei. Doch geht es nicht nur um Voltaire, es geht um Spinoza mit seinem „Tractatus theologico-politicus“, es geht um Giambattista Vico.

Zwischen Renaissance und Aufklärung: Spinozas negative Politik und Vicos Wahrheitskriterium

Vor der Aufklärung steht ein subversives Denken, das sich mit der formalisierten Vernunft in Konflikt befindet. Gemeint sind weder Descartes (1596-1650) noch Leibniz (1646-1716), die zweifellos innovativ waren, aber eines jedenfalls nicht: subversiv. Es wird natürlich behauptet, daß das moderne Denken ausgerechnet mit dem „Cogito ergo sum" von Descartes begonnen habe. Aber dieses Spiel kennen wir schon: Von jedem Denker, angefangen im Spätmittelalter, wird gesagt, mit ihm habe das moderne Denken angehoben. Zudem ging Descartes methodisch von einem Prinzip aus, das völlig neu war in der Philosophie, vom Prinzip des Zweifels, aber er betonte selbst, daß sein „dubito ergo sum" ein nur methodologischer Zweifel sei. Hegel bemerkt in seiner „Geschichte der Philosophie" zu Recht, es handle sich bei Descartes also nicht um Verzweiflung, sondern er wisse im Grunde ganz genau, daß der Zweifel nur Mittel zum Zweck sei, um zum „Ich denke, also bin ich" zu gelangen und um dann gelegentlich der Analyse des Denkens festzustellen, daß dessen Inhalte eben jene sind, die schon die traditionelle Philosophie proklamiert hatte: Gott, Gemüt, Welt, Familie, Staat, Recht, Gerechtigkeit. Descartes mag daher so groß sein, wie er will: Sein Prinzip war subversiv. Er selbst war es nicht.

Auch Leibniz nicht: Gewiß, seine Monadenlehre erlaubte den Rückgriff auf Demokrits Atomistik, den Vorgriff auch auf Einsteins Relativitätstheorie. Er war zweifellos ein großer Mathematiker, hat die universelle Mathematik entdeckt, hat auch die Infinitesimalrechnung entwickelt – doch im Grunde interessierte ihn nur, wie angesichts des Bösen in der Welt die Güte Gottes zu rechtfertigen wäre, die Theodizee. In der „Theodizee", sein wohl wichtigstes Werk, führt er den zwingenden Nachweis, daß alles zum Besten bestellt ist: „Wir leben in der besten aller möglichen Welten." Die Wahrheit über die Theodizee ist Voltaires Roman „Candide" zu entnehmen, geschrieben 1759. Candide ist ein junger Mann, Schüler eines Leibnizianers, weiß also ganz genau, daß er in der besten aller möglichen Welten lebt: Und nun sieht er sich mit der Realität konfrontiert,

wird verprügelt, davongejagt, mißhandelt. Dennoch stellt er am Ende einer jeden Episode voller Überzeugung fest, er lebe doch in der besten aller möglichen Welten.

Von ganz anderer Statur ist Baruch de Spinoza (1632-1677), von Beruf Brillenglasschleifer, und zwar nicht aus Berufung, sondern der leidigen Reproduktion halber. Er stammte aus einer wohlhabenden jüdischen Familie, lebte in Amsterdam und verarmte infolge widriger Umstände. Wegen seiner philosophischen Einstellung verhängte am 26. Juli 1656 die jüdische Gemeinde zu Amsterdam den großen Bann über ihn, und er wurde aus der Gemeinde verstoßen; vier Jahre später erreichte das Amsterdamer Rabbinat seine Vertreibung aus der Stadt. Von da an führte er ein unruhiges Leben, bis Johan de Witt die Niederlande regierte (1653-1672). Unter ihm wurden die Niederlande, obwohl de Witt ein Diktator vom Schlage Cromwells war, zum Zufluchtsort aller möglichen rebellischen und intellektuellen Elemente. Gleich nach der Ermordung de Witts setzte die Inkriminierung der Werke Spinozas ein, und er mußte als Brillenglasschleifer sein Leben fristen. Auch darüber gibt es schriftliche Quellen, denn er führte eine ausgedehnte wissenschaftliche Korrespondenz über das Schleifen von Brillengläsern.

Spinoza gehört zu den toten Hunden der Philosophie. So bezeichnet die Philosophiegeschichte einen Denker, der von seiner Gegenwart ignoriert wird, aber nur, um immer wieder ins geistige Leben zurückzukehren. Es gibt in der neueren Geschichte der Philosophie drei tote Hunde, erstens Spinoza, zweitens Hegel, drittens, erst vor kurzem schon wieder gestorben, Karl Marx. Diese toten Hunde haben die seltsame Gabe, periodisch aufs Neue ins Leben zu treten. Spinoza selbst hat es zwar nicht mehr erlebt, aber die deutsche Philosophie hat es 1785 erlebt, als inmitten der großen Zeit der Dichtung und Philosophie der Spinozismusstreit losbrach. Worum ging es?

Lessing hatte Spinoza wiederentdeckt und sich für seinen Pantheismus enthusiasmiert. Von Spinoza stammt das Einheitswort, das die Identität von Gott und Natur ausdrückt: „Deus sive natura“ – Gott, also die Natur. Und an diesem Satz begeisterte sich Lessing, worauf sofort der Streit entbrannte, ob Lessing nun ein Atheist sei oder nicht, ob Panentheist oder Pantheist, jedenfalls kein Christ; eine Kampagne brach los, angeführt von Jacobi, dem Romantiker, und Mendelssohn, dem Rationalisten. Da wurde Spinoza wieder so lebendig, daß auch Goethe und der junge Fichte ihn entdeckten, bis schließlich alles in die Philosophie Schellings einmündete. Daß Spinoza wegen seiner Philosophie, wegen seiner Me-

taphysik, angegriffen wurde, ist verständlich, denn sein „Deus sive natura" von 1662 war 1785 immer noch undenkbar. Es war eine eigentümliche Zeit, denn die Zeit der Ausweitung der Rechte der Vernunft in der Philosophie ist zugleich die Zeit der Gegenreformation. 60 Jahre zuvor erst war Giordano Bruno in Rom verbrannt worden. Und sowohl bei den Lutheranern wie bei den Kalvinisten kam es dazu, daß die Gegenreformation, die Attacke gegen die Reformation, auf die Nachfolger der Reformatoren selber abfärbte. Sie gebärdeten sich genauso intolerant und militant wie die Katholiken. Insofern ist es also verständlich, daß Spinozas „Ethik" auf Widerstand stieß, aber warum auch der „Tractatus"? Warum hat der „Tractatus theologico-politicus" von 1670, veröffentlicht noch unter der Herrschaft Johan de Witts, einen solchen Sturm der Entrüstung entfacht? Einer Entrüstung, die sich wohl manchmal an Kleinigkeiten und Nebensächlichkeiten entzündete, aber das Ganze betraf, wie zum Beispiel das von ihm behauptete Recht auf Scheidung. In Verkennung der tatsächlich liberalen Politik Johan de Witts wurde der „Traktat" gewissermaßen als die politische Theorie seiner Regentschaft betrachtet. Es ist deshalb nicht weiter erstaunlich, daß über den „Traktat" danach nicht weiter gesprochen wurde. Lediglich einige Thesen und Momente wurden in der philosophischen Historiographie rezipiert und weitergegeben. Der „Traktat" galt als Abhandlung über die liberale Regierungsform, teils in Anlehnung an Hobbes, teils in Gegensatz zu ihm, teils als Vorwegnahme Lockes – als typisches Stück bürgerlich liberaler Verfassungslehre also.

Erst in letzter Zeit hat man angefangen, statt der Philosophiegeschichte die Originaltexte zu lesen. So kam man dahinter, daß erstens eine Verbindung besteht zwischen der „Metaphysik", der „Ethik" und dem „Traktat", und zweitens, daß letzterer doch anders gelesen werden muß als üblich. Mit anderen Worten: Erst jetzt kommt man dahinter, warum der „Traktat" damals verboten wurde. Spinozas Zeitgenossen hatten schon richtig verstanden, daß hinter der Übertragung seines Prinzips „Omnis determinatio est negatio" – jede Bestimmung ist unmittelbar zugleich eine Verneinung – auf die Politik mehr steckte als nur intellektuelle Spielerei.*

Unbedingt lesenswert in diesem Zusammenhang ist Antonio Negris Buch „Die wilde Anomalie. Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft" (Berlin 1981); es ist großartig – und es ist so gut wie unverständlich. Es wurde im Gefängnis geschrieben; das merkt man. Das heißt: Es ist nicht an sich unverständlich,

Worin liegt nun das Eigentümliche, das jetzt aus Spinoza herauskommt? Erstens, daß eigenartigerweise metaphysische Kategorien unmittelbar auf die Politik übertragen werden; zweitens, daß Spinoza - am Anfang des bürgerlichen Individualismus – die Grenze des individualistischen Denkens sprengt und in gewisser Hinsicht bereits nachbürgerlich denkt: nicht etwa in Richtung auf eine proletarische, auf sozialistische oder kommunistische Gesellschaft, sondern weil er etwas entdeckt, das von der klassischen Theorie bis dahin überhaupt nicht behandelt wurde. Die allgemeine Orientierung der Subversion entzündete sich aus dem Projekt der Volkssouveränität. Immer ist vom Volk die Rede: bei Thomas Müntzer, bei den Levellers, bei den Diggers, vom Volk ist schon bei Marsilius von Padua die Rede – und genau zwischen Renaissance und Aufklärung kommt ein Amsterdamer Jude auf einen ganz anderen Begriff, indem er politisch den Unterschied zwischen der Substanz und der Erscheinung der Substanz als den Unterschied zwischen den Erscheinungsformen der Gesellschaft und der eigentlich substantiellen Kraft dieser Gesellschaft faßt: Diese substantielle Kraft liegt bei der „multitudo". Zum ersten Mal also taucht die Masse, die „multitudo", als das Subjekt auf, und zwar als die substantielle Kraft einer Gesellschaft, deren Erscheinungsformen bloße Modi, Modalitäten sind, die jederzeit wechseln können. Zentrum und Substanz der Gesellschaft ist im Grunde die „multitudo", das heißt: Es hat sich hier die Entdeckung der Masse als Subjekt ereignet. Folgerichtig erfährt der Begriff „Volk" eine Spezifizierung: Volk meint weder die unteren Schichten noch das einheitliche Ganze, sondern die Masse. Diese gesellschaftliche Bestimmung ist etwas Neues, das schon deshalb Aufsehen erregen muß, weil Spinoza sein berühmtes Verhältnis der singulären Wichtigkeit der Substanz gegenüber der Kontingenz der Modi auf das Verhältnis zwischen „multitudo" und Gesamtgesellschaft, von „multitudo" und Staat überträgt. Anders gesagt: Mit Spinoza haben wir zwar die Idee einer freie Gesellschaft vor uns, doch diese freie Gesellschaft ist ein Kollektiv.

Er verwirft Hobbes' Vertragstheorie schon deshalb, weil sie immer von Individuen ausgeht, von einzelnen, die sich dem einen exemplarischen Individuum unterwerfen, um in Frieden leben und arbeiten zu können. Für Spinoza dagegen ist die eigentliche Wirklichkeit die Totali-

nur in dem Sinne, daß man, um dieses Buch zu verstehen, schon Spinoza gelesen haben muß, dazu über Hegel-Kenntnisse verfügen muß, und dann muß man noch Marxist sein und im Gefängnis gesessen haben.

tät, und zwar nicht etwa unter Einschluß des Staates, sondern das Ganze als eine gesellschaftliche Kraft, die dem Staat gegenübersteht. Das heißt allerdings nicht, Spinoza vollzöge eine Trennung zwischen Staat und Gesellschaft. Und darin liegt das eigentlich Neue und Verblüffende bei ihm: daß er die Trennung zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat, zwischen den Individualitäten und den Machtfunktionen – eine Trennung, die für Hobbes so charakteristisch ist wie für das gesamte politische Denken der Zeit – nicht akzeptiert. Diese Methode, die gesellschaftliche Wirklichkeit so zu betrachten, als ob es auf der einen Seite die institutionalisierten Machtverhältnisse gäbe, den Leviathan, und auf der anderen Seite eine Fülle frei sich entfaltender Individuen, daß das Problem also darin liege, eine friedliche und friedfertige Einheit herzustellen zwischen den in freier Konkurrenz sich bekämpfenden Individuen und der Friedensinstitution Staat – diese Perspektive teilt Spinoza nicht.

Die Trennung von Staat und Gesellschaft ging bereits in Richtung freier Markt, in Richtung auf die freie Akkumulation, für die der Staat dann nur – siehe Hobbes und Locke – die sogenannten friedlichen Rahmenbedingungen, den inneren Frieden, zu sichern hätte. Spinoza erkennt dagegen, daß es eine andere, gesellschaftlich wichtigere Trennung gibt: daß nämlich im Grunde zwischen den Machtfunktionen des Staates und den Herrschaftsstrukturen der Gesellschaft überhaupt keine Trennung existiert, sondern vielmehr Identität und innerhalb dieser Identität Übereinstimmung. Die Machtfunktionen des Staates sind also nicht etwas, das ihn zwecks Ordnungsstiftung aus der Gesellschaft heraushebt, sondern sie sind ein Produkt der in der Gesellschaft vorhandenen Herrschaftsstrukturen. Das nennt er „potestas", Macht. Die Macht ist also nicht nur die Macht des Staates, sondern auch die Macht derjenigen Teile der Gesellschaft, die sich mit dem Staat identifizieren, den Staat tragen, sich in ihm erkennen. Gegen diese Macht stellt er nun eine völlig neue Art der Trennung: die „multitudo", die nicht in der „potestas" ihren Ausdruck finden, sondern in der „potentia", in der Fähigkeit und dem Vermögen der freien politischen Entfaltung, vor allem aber in der multitudobedingten, also der massenhaften Befriedigung von Bedürfnissen.

„Potestas" ist damit jene Totalität, die im Zusammenhang der verschiedenen Verhältnisse sowohl gesellschaftlich ökonomischer (Produktionsverhältnisse) wie politischer Art (Staatsformen und Staatsinstitutionen) liegt. Diese „potestas" ist zum Teil Ergebnis der Entwicklung, zum Teil aber auch Ursache der Einengung, der die „multitudo" unterworfen ist. Das bedeutet: Für Spinoza ist der Staat ein Instrument mit der Funk-

tion, die Ausdehnung der substantiellen Kraft der „multitudo" einzugrenzen und einzuengen in bestimmte Verhältnisse. Daß also die substantielle Kraft der „multitudo" durch die Bestimmtheit der politischen Institutionen eingeengt wird, ist eben die politische Übersetzung des berühmten Satzes „Omnis determinatio est negatio": Jede Bestimmung ist Negation, in der Politik wie in der Metaphysik; jedes Unterfangen, eine sich ausdehnende Kraft einzuschränken, ist die Negation dieser Kraft.

Mit anderen Worten: Während für Hobbes die Konkurrenz der Motor der Entwicklung war, der Krieg aller gegen alle, und während im Konkurrenzprinzip das Element lag, das den Staat rechtfertigte – und darin liegt übrigens auch der Grund, warum man glaubte, Spinoza habe Hobbes fortgesetzt, während Hobbes meinte, diese Konkurrenz müsse überwunden werden, der Kampf aller gegen alle müsse transformiert werden in den sozialen Frieden des Staates – liegt die Sache für Spinoza genau umgekehrt: Er sieht den Motor der gesellschaftlichen Entwicklung in einer anderen Negation, darin, daß die „multitudo" als „potentia", als Vermögen, als Fähigkeit der Entfaltung sich der „potestas" gewissermaßen verweigert, sich ihr entgegenstellt. Deshalb spricht man bei ihm von „negativer Politik". Es ist dies noch keine Kritik der Politik im modernen Sinne des Wortes, sondern es ist eine negative Politik in dem Sinne, daß der Stoff, aus dem der Staat gemacht wird, die Massen sind, die sich zu ihm von vornherein in einer antagonistischen Position befinden.

In diesem Zusammenhang erfährt das Ziel der Freiheit des Denkens eine eigentümliche Wende. Nicht etwa, daß Spinoza gegen die Freiheit des Denkens gewesen wäre, aber sie bedeutete ihm mehr als nur die Möglichkeit, seine Gedanken frei zu äußern. Spinoza war materialistisch genug, diese Freiheit als eine materialistische Freiheit zu fassen, spricht er doch wortwörtlich von der „Freiheit der körperlichen Ausdehnung der Multitudo". Damit meint er, daß die wahre Freiheit nicht darin besteht, daß man sich ausdrückt, sondern tatsächlich in der Lage ist, seine Bedürfnisse unmittelbar zu befriedigen.

Vielleicht ist dies der springende Punkt beim Verbot des „Traktats" gewesen. Wie ich es darstelle, klingt es nach einer ganz normalen politischen Theorie, die später eine viel resolutere Form wird annehmen können. Aber die damalige Situation der Niederlande! Die Niederlande waren ein sehr reiches Land, im Grunde die erste Kolonialmacht der Welt, und die niederländische Gesellschaft war sehr eigentümlich: ausgerechnet in dieser Gesellschaft von einer „multitudo" zu reden, von einer Masse, die nach der Befriedigung der eigenen Bedürfnisse strebte, war

Blasphemie. Denn die eigentliche Kraft und Substanz dieser Gesellschaft lag keineswegs in der „multitudo", sondern im Wohlstand der Patrizier; sie entstand nicht aus der Befriedigung der Bedürfnisse aller, sondern aus der Ausdehnung des Handels und der Vermehrung des Gewinns. Im Grunde empfand die Gesellschaft Spinozas „Traktat" als eine Herausforderung für den Wohlstand der Patrizier. Sie waren auch an einer Ausdehnung interessiert, doch nicht an der „körperlichen Ausdehnung der „multitudo", sondern an der Ausdehnung ihrer Handelskapitalien. Spinoza war Dynamit.

Allerdings konnte die Entdeckung der Massen nicht in ihrer ganzen Sprengkraft verstanden werden; man begriff nur, daß die Philosophie Spinozas ein politisches System implizierte, das den Interessen der Bourgeoisie diametral entgegen stand. Nach Ansicht von Hobbes, damals der führende Vertreter der politischen Theorie, mußte sich der Staat gegen die Gesellschaft verselbständigen, so daß man sagen kann, daß er zuerst von der Autonomie des Politischen sprach; Autonomie in dem Sinn, daß der Leviathan, der Staat, der in der Tat ein Herrscher „legibus solutus" war, daß heißt aller gesetzlicher Bindung los und ledig, tun und lassen konnte, was immer er wollte. Mit anderen Worten: In der Perspektive von Hobbes konnte es keinerlei gesellschaftliche Bedingtheit der Politik geben, der Staat wurde nicht durch gesellschaftliche Interessen bestimmt. Es war nach Hobbes gerade der Sinn des Staates, das Allgemeine zu vertreten, hatte er doch für den Frieden aller zu sorgen. Eben diese Autonomie wird von Spinoza in Frage gestellt: Die Politik sei nicht autonom, sie sei gerade das Resultat der Verbindung zwischen den Institutionen des Staates und den Interessen der Gesellschaft, der herrschenden Gruppen der Gesellschaft; zusammengefaßt im Begriff der „potestas", der Macht.

Wiederum zum ersten Mal erblickt Spinoza den politischen Konflikt nicht etwa im Kampf der verschiedenen Gruppen und Klassen um die Macht, sondern in der radikalen Konfrontation der Opposition mit der „potestas". Und das heißt, daß nun eine viel radikalere Trennung zwischen Staat und Gesellschaft auf der einen Seite, ausgegrenzter Masse auf der anderen Seite stattfindet als in der typischen Form der bürgerlichen Fiktion, wonach der Staat hier, die Gesellschaft da ist. Die Opposition wird eine totale Opposition, denn die Opposition der „multitudo" richtet sich sowohl gegen die Machtinstitutionen des Staates wie gegen die gesellschaftliche „potestas", das heißt die Bourgeoisie. Das führt im Laufe der weiteren Entwicklung dazu, daß die „potentia" die Kraft entwickeln muß, sich gegen die „potestas" durchzusetzen, um hegemonial zu wer-

den. Spinoza spricht von der Möglichkeit der Vorherrschaft der „potentia" über die „potestas". Wenn aber die „potentia", die gesellschaftliche Kraft der Massen, sich gegen den Staat wende, so könne sie natürlich nicht die Institutionen dieses Staates akzeptieren. Das ist das vielleicht Faszinierendste dieser Konstruktion: zum ersten Mal taucht die Idee einer Gesellschaft, die sich in Assoziationen organisiert, um gegen die Institutionen vorzugehen; Assoziationismus also. Die Assoziation wird als die eigentliche Organisationsform der „multitudo" gesehen gegenüber den an sich festen, in sich stabilen Institutionen der Gesellschaft.

Richtschnur für die gesellschaftlichen Entscheidungen der „multitudo" ist die Befriedigung der Bedürfnisse. In der „multitudo" ist das Verhältnis der Menschen zueinander ein kollektives, mit anderen Worten: Wenn schon das gesellschaftliche Verhältnis in der „potestas" ein ungeselliges ist, wie Kant später sagen wird, das heißt charakterisiert ist durch den Konkurrenzkampf der gesellschaftlichen Gruppen, die die Macht innehaben, auch durch den Kampf um die politische Macht, wenn also im Kontext der „potestas" das Wort von Hobbes gilt: „Homo homini lupus", so meint Spinoza, das möge für die Machtverhältnisse gelten, jedoch nicht für die „multitudo". In der „multitudo", so der Schluß des „Traktats", sei der „homo homini deus", der Mensch der Gott des Menschen. Daß dies sein solle, hatten bereits Meister Eckhart und die deutsche Mystik gesagt: „Was wärst Du, Gott, ohne mich". Doch so klar wie Spinoza hatte es noch nie zuvor jemand ausgesprochen.

Dieselbe Idee der Göttlichkeit des Menschen findet sich auch bei einem anderen Querdenker, bei dem Subversives kaum zu vermuten steht, denn er war ein neapolitanischer Gelehrter, ein Professor der Rhetorik, und er war völlig isoliert: Giambattista Vico (1668-1744). Er lebte, wie es immer heißt, hundert Jahre zu früh. Wer war dieser Mann? Und was bedeutet hundert Jahre zu früh? Was finden wir bei Vico, von dem immer wieder gesagt wird, er sei aus seiner Zeit herausgefallen, er habe etwas gesagt, was damals unverständlich war und es teilweise bis auf den heutigen Tag ist? Wenn Negri schon unverständlich ist, dann ist Vico doppelt unverständlich. Er schreibt assoziativ, springt in seinen Werken aus der Gegenwart zurück zu Homer, geht vom römischen Klassenkampf zu Hobbes, kritisiert Hobbes aufgrund der Ergebnisse des römischen Klassenkampfs – ein Wald tut sich auf, in dem man die Bäume kaum zu erkennen vermag. Aber bei ihm findet sich die Hegelsche List der Vernunft, die Auffassung also, daß die Menschen zwar ihre Geschichte machen, daß sie dabei jedoch etwas verwirklichen, das sie vielleicht gar nicht

gewollt haben, das aber gleichwohl sinnreich ist. In dieser Konzeption ist sowohl die „List der Vernunft" Hegels als auch die „unsichtbare Hand" von Adam Smith enthalten.

Wichtiger jedoch ist Vicos Auffassung vom Klassencharakter der Gesellschaft, eine Auffassung, die ihm aus seiner Beschäftigung mit der römischen Geschichte erwuchs. Mit „Klassencharakter der Gesellschaft" ist etwas anderes gemeint als Machiavellis Feststellung, die Größe Roms habe damit zusammen gehangen, daß die Patrizier und die Plebejer sich permanent bekämpften. Klassenkampf, Klassenkonflikt, Klassenstruktur meint bei Vico etwas anderes und bezieht sich nicht nur auf die Politik, sondern auf die gesamte Wissenschaft. Seine Mythentheorie ist von höchster Aktualität, denn heute erst – durch die Psychoanalyse – ist man dahinter gekommen, daß die Mythen keineswegs einheitlich sind. Vico entdeckte zum Beispiel, daß Venus keine Göttin war, sondern die Verdoppelung einer Göttin; er entdeckte, daß die Patrizier eine ganz andere Vorstellung von der Venus hatten als die Plebejer, weshalb er von der patrizischen und der plebejischen Venus sprach; selbst das Recht leitete er nicht aus der Entwicklung der Gerechtigkeit ab, sondern aus dem Kampf zwischen Patriziern und Plebejern um das Eigentumsrecht.

So findet sich bei Vico eine schon ausgebildete Basis-Überbau-Lehre, wenn er auch nicht so sehr von der Produktionsweise ausging, sondern, der damaligen Situation entsprechend, vom Eigentumsrecht. Selbst in der Wissenschaft hatte er eine andere Auffassung, gegen Descartes, eine andere Auffassung von der wissenschaftlichen Forschung: Für ihn war die Forschung kein Produkt des individuellen Denkens, sondern vom sozialen Umfeld abhängig. Wir haben mit Vico ein Konvolut, das viel Modernes enthält, das erst später entdeckt wurde, schon in der Goethe-Zeit zumindest soweit, daß sich Marx im „Kapital" auf Vico beziehen konnte, auf den berühmten Satz, daß der Mensch seine Geschichte selber mache. Nun, daran wäre nichts weiter zu finden, wenn es dabei geblieben wäre. Doch bedeutsamer sind erstens seine systematischen Konsequenzen, zweitens seine gnoseologischen, also erkenntnistheoretischen Voraussetzungen. Daraus entwickelt Vico zwar keine Subversion im politischen Sinne – er war ein ganz stiller Gelehrter – aber etwas, was das normale Denken durchaus zu irritieren vermag. Er selber war sich der Tragweite seiner Gedanken wahrscheinlich kaum bewußt. Vico lebte in schwierigen Verhältnissen, und das ist vielleicht ein Grund seiner theoretischen Konfusion. In seiner Autobiographie von 1725 schildert er, wie schwierig es ihm sei, in Ruhe wissenschaftlich zu forschen, in einer Zwei-

zimmerwohnung in Neapel, umgeben von einer sehr geschäftigen Frau und vierzehn Kindern.

Das eigentlich Subversive liegt in der Perspektive seiner Geschichtsphilosophie. Es geht nicht nur darum, daß der Mensch die Geschichte macht, sondern um die Art, wie Vico die geschichtliche Entwicklung analysiert. Seine Darstellung befindet sich in einem unvorstellbaren Widerspruch zur offiziellen Denkweise, die von der Inquisition bewacht wurde. Die erkenntnistheoretische Begründung fördert die Göttlichkeit des Menschen zu Tage. Wenn seine Geschichtsphilosophie damals auch als Häresie hätte gelten können, so ist dieser Sachverhalt doch nicht immer ganz eindeutig. Es ist in der Tat so, daß Vico manchmal Ungeheuerlichkeiten verkündet und zurücknimmt, indem er sagt, dies und jenes sei geschehen, doch das stimme natürlich nicht, denn das widerspräche der Lehre der Mutter Kirche. Mit diesen Zusätzen hat die Interpretation stets große Schwierigkeiten gehabt. Und so erhob sich in Italien und auch in Deutschland ein großer Streit, ob denn Vico wirklich ein Revolutionär des Denkens gewesen sei, ob er einfach nur katholisch gewesen sei, ob er seine Geschichtsphilosophie nur als intellektuelles Spiel entwickelt habe. Was die Behauptung seiner Katholizität ins Wanken brachte, ist, daß er, sehr im Gegensatz zu Augustin, eine Geschichtsphilosophie ganz ohne Gott und ohne Christentum entwickelte. Er klammerte einfach das Christentum aus seiner Geschichtsphilosophie aus. Um ein Beispiel zu geben: In seiner Lehre der verschiedenen aufeinanderfolgenden Epochen nennt er jeweils große Ereignisse, die eine neue Epoche einleiten. Die größten geschichtlichen Ereignisse, die für jedes damalige Verständnis der Geschichte eine neue Wende gegeben hatten, waren – Geburt und Tod Christi. Davon ist bei Vico jedoch überhaupt keine Rede; er setzt vielmehr die große geschichtliche Wende mit dem Untergang des römischen Reiches und dem Auftauchen der neuen Völkerschaften in Europa an. Und dann der Satz: „Das stimmt natürlich nicht, denn nach der Lehre unserer Mutter Kirche war die große Wende bedingt durch Christus."

Der Widerspruch wurde dann von Fausto Nicolini, einem italienischen Gelehrten, Ende der vierziger Jahre aufgeklärt, der ein monumentales Werk verfaßte, einen Kommentar zu Vicos „Neuer Wissenschaft von der gemeinschaftlichen Natur der Nationen". Bei jedem Satz informiert er den Leser über Vicos Quellen, auf welche Bücher er sich bezieht, welche Texte er vielleicht gelesen hat. Und da Nicolini – wie jeder gute Philologe – ein ernsthafter Wissenschaftler ist, zog er es vor, Vicos Manuskript direkt zu konsultieren. Dabei stellte er fest, daß die berühmten

katholischen Bemerkungen in einer anderen Handschrift verfaßt waren als in der Vicos. Bei der anschließenden Untersuchung des Briefwechsels zeigte sich, daß die Zusätze stets aus der Feder seines ihm von der Inquisition zugeteilten Beichtvaters stammten. Aufgrund dieser Korrespondenz stellte sich heraus: Vicos Beichtvater war zwar Beamter der Inquisition, aber er wollte ihn schützen, und deshalb schrieb er eigenhändig die Zusätze. Das ist auch der Grund, warum Vico sich bei der Darstellung der tatsächlichen Grundlage seiner Geschichtsphilosophie einer List bediente, um nicht mit der Inquisition in Konflikt zu geraten.

1700 verfaßte er, zunächst auf Latein, die Schrift „Über den Sinn des Studierens in unserer Zeit“, ein spätes Dokument des Humanismus. Er wendet sich darin gegen das Ausufern der mathematisch-naturwissenschaftlichen Disziplinen und tritt für die geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen ein. 1710 folgt die Schrift „Über die uralte Weisheit der Italiker“, 1720/22 dann „Über das einzige Prinzip und den einzigen Zweck des allgemeinen Rechtes“; dann erscheint das Hauptwerk, die „Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni“, die „Prinzipien einer neuen Wissenschaft von der gemeinschaftlichen Natur der Nationen“; in der ersten Fassung 1725, die endgültige dann 1743. In seinen lateinischen Werken entwickelt Vico die erkenntnistheoretische, metaphysische, philosophische Grundlage seiner Theorie der Geschichte, d. h. seiner Auffassung, daß der Mensch das eigentliche Subjekt der Geschichte sei und daß der Mensch nicht etwa in der Natur den eigentlichen Gegenstand seiner Forschungen zu sehen habe, sondern in der Geschichte.

Vico bedient sich einer List. Sie liegt darin, daß er keineswegs einen Traktat über Erkenntnistheorie verfaßt, sondern daß er seine These im Gewande der Weisheit der alten Italiker vorträgt, die er zu diesem Zweck eigens erfunden hat. Mit anderen Worten: Das Buch ist im Grunde ein Lügengebäude. Er unterstellt den alten Italikern, die gar keine Schriften hinterlassen haben, eine komplette Philosophie, die in Wirklichkeit die seine ist. Nicht er, betont er immer wieder, hege diese Gedanken, sondern die alten Italiker hätten festgestellt, daß das Verum und das Faktum ineinander übergehen, d. h., daß das eine die Realität des anderen sei; die Italiker hätten also das „veri criterium“, das Kriterium der Wahrheit entdeckt. Was soll das meinen: die Identität des Wahren und des Geschaffenen? An sich klingt die These völlig unverständlich, und man weiß nicht, was man damit anfangen soll. Klärung stellt sich ein, wenn man bedenkt, daß die Konversion des Verum in das Faktum, die Konversion

des Wahren in das Geschaffene, in der scholastischen Philosophie das Privileg Gottes war. Das heißt also: Für Gott ist das Faktum das Kriterium des Verum, nicht für den Menschen. Und die Schöpfung wäre nichts anderes als die Realisierung dieses Satzes, denn darin verwirklicht Gott seine Wahrheit in der Praxis, im Schaffen der Objektivität als solcher. Wenn Vico daher sagt, daß der Mensch in der Geschichte eben das tut, was Gott in der Schöpfung tat, so meint er, daß der wahre Gott der Geschichte nur der Mensch sein kann – so daß der Satz, „Das Kriterium des Wahren ist, daß man es selbst hervorgebracht hat", nicht nur zwischen Natur und Geschichte trennt, sondern auch zwischen Mensch und Gott, eine These, die damals zwar hingenommen wurde, aber nur als Ausdruck der „Weisheit der alten Italiker". Der Mensch braucht keinen Gott mehr, weil er selber die Geschichte macht.

Es gibt weitere Implikationen der Auffassung Vicos, die dem Geist der Zeit zweifellos zuwiderliefen. Bei ihm findet sich etwas wie die erste Fassung der Einheit von Theorie und Praxis – in einer besonderen Form fraglos. Daß die Wahrheit des Verums das Faktum ist, daß die Wahrheit des Faktum darin liegt, aus dem Verum herzuvorzutreten, d. h. die Realisation des Verums zu sein – das ist etwas, was hart an die moderne Theorie der Einheit von Theorie und Praxis grenzt. Ebenso gegen den Zeitgeist stand Vicos Auffassung von der Epochalität der Wahrheit, die mit seiner Geschichtsphilosophie zusammenhing. Er relativiert die Wahrheit nicht, aber er epochalisiert sie – und das in einer Zeit, die das allgemeine Gesetz, die allgemeinen Werte, die allgemeine Wahrheit zum höchsten Zweck der Forschung, der Wissenschaft, des Denkens erhoben hatte. Die Epochalität der Wahrheit meint ihre Historisierung: Vico erkennt also nicht etwa überhaupt keine Wahrheit an, er behauptet auch nicht, jede Wahrheit sei relativ. Er ist vielmehr der Ansicht, daß jede historische Epoche ihre eigene Wahrheit verwirklicht; so spricht er von der Wahrheit der Urzeit, von der Heroenzeit, von der Wahrheit der menschlichen Zeit, und er meint, die Unterschiede dieser Wahrheiten seien durchaus konkret, d. h. nicht nur Modifikationen einer allgemeinen Wahrheit. Jede Epoche bringe ihre eigene Wahrheit hervor, weil sich die Menschen je verschieden verwirklichen, die Identität von Wahrheit und Faktischem je anders realisieren. Diese Lehre fand bei dem wohl berühmtesten deutschen Historiker, bei Leopold von Ranke (1795-1886), der Vico übrigens kannte, mit der Auffassung, daß „jede Epoche unmittelbar zu Gott" sei, ihre Fortsetzung. Ranke war ein evangelischer Historiograph, der, genau wie Vico, meinte: „Jede Epoche hat ihre eigene Wahrheit". Daher auch – wie-

derum gegen den Geist der Zeit – Vicos Kritik am Naturrecht, die das über alle Epochen erhabene, für alle Menschen, alle Zeiten gelten sollende Naturrecht zurückwies.

Die unmittelbare Zukunft indessen gehörte weder Spinoza noch Vico, denn sie vermochte mit dem Kollektivsubjekt Spinozas ebensowenig anfangen wie mit Vicos Epochalität der Wahrheit. Die Geschichte ging ganz aufs Allgemeine: auf die allgemeinen Gesetze und Normen, gegen die Historisierung, auf die Leugnung alles Historischen oder, wie Windelband sagte, auf „die Abweisung alles historisch Gewachsenen". Das ist die Aufklärung. Die Abhandlung der Aufklärung bedarf einiger Vorbemerkungen, ehe die Spurensuche nach der Umwerfung aller Verhältnisse in einer Zeit, die das ganz Neue errichten sollte, beginnen kann. Natürlich war die Voraussetzung des Neuen die Zerstörung des Alten – das war der eigentliche historische Beitrag der Aufklärung. Doch das Alte sollte zerstört werden, um eine neue, völlig von der Historie und von den tradierten Werten befreite Gesellschaft aufzubauen. Die Aufklärung war der Versuch, eine neue Gesellschaft auf der Grundlage einer neuen Ökonomie zu errichten, die mit der alten Ökonomie nicht mehr das geringste zu tun hatte. Daß die Aufklärung diesen rigorosen Schnitt zwischen Vergangenheit und Gegenwart zur Zukunft hin tun konnte, lag darin, daß sie sich in einer ganz und gar verwandelten gesellschaftlich-ökonomischen Situation entfaltete. Die radikale Trennung zwischen der feudalen Form der einfachen Reproduktion und der kapitalistischen Form der erweiterten Reproduktion, das heißt der Akkumulation, wurde derart intensiv empfunden, daß man sich mit der Vergangenheit nicht mehr befassen zu müssen glaubte. Das Alte mußte zerstört, nicht widerlegt werden. Die Aufklärung war daher in sich widersprüchlich: Sie war konstruktiv und eben deshalb destruktiv.

Vielleicht sollte die Aufklärung über die Aufklärung mit einer kurzen Bemerkung über ihren Namen selbst anheben, und vielleicht ist eine Korrektur des Namens „Aufklärung" ein Teil der Aufräumarbeit, die notwendig ist, um sie zu verstehen. „Aufklärung" ist ein deutsches Wort; im Grunde hieß sie anders, im Ursprungsland selbst, dann im Verlaufe ihrer Verbreitung in Europa. Und sie war nicht etwa eine Zeit der aufgeklärten, abgeklärten Philosophen, die ohne Vorurteil an eine Sache herangingen, denn hätte sie dann überhaupt Rebellisches an sich? Was ist rebellisch an Aufforderung, man solle sich nicht an die Autoritäten der alten Philosophen halten, sondern die Sachen so betrachten, wie sie sind? Natürlich war diese empirische Herangehensweise, die sich nicht darum

bekümmerte, was die Tradition dazu gesagt hatte, eminent wichtig. Deshalb ist der berühmte Satz: „Nichts ist im Verstand, was nicht vorher in den Sinnen gewesen ist" im rein philosophischen Sinne für die Aufklärung zentral, wobei Leibniz, ein kluger Kopf, hinzufügte, „ausgenommen der Verstand selbst". Aber das deutsche Wort „Aufklärung" weist nicht auf die intellektuelle Potenz hin, die sich dahinter verbirgt.

In Frankreich, Italien und England wurde die Aufklärung anders verstanden: als das Jahrhundert „des lumières", „dei lumi", das Jahrhundert der Lichter. „Illuminismus" also ist der richtige Name für die Sache – daß nämlich nach einer langen Zeit der Dunkelheit, endlich Lichter aufgingen, damit die Menschen das Richtige erkennen könnten: die Natur, die Welt, die Wirklichkeit, die Gesellschaft. Das Zeitalter der Aufklärung ist also das Jahrhundert der Lichter – vielleicht sollte man statt von Aufklärung von „Aufhellung" sprechen: Dinge, die man vorher nicht oder nicht richtig sehen konnte, werden sichtbar, weil sich das Licht der Vernunft entzündet hat. Das richtige Verständnis der Aufklärung wird, vor allem in der deutschen Kulturwelt, etwas erschwert durch ein Werk, das 1947 erschien und sich kritisch mit den inneren Widersprüchen der Aufklärung auseinandersetzt, die „Dialektik der Aufklärung" von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno; es ist insofern ein Hindernis, die Aufklärung in ihrer eigentlichen Substantialität zu erkennen, als ihre Kritik Anlaß für das Mißverständnis geben kann, die Absage an die instrumentelle Vernunft bedeute die Denunziation der Vernunft schlechthin. Denn Horkheimer und Adorno kritisieren die Widersprüche und die Schattenseite nicht anhand der Aufklärung selbst, sondern anhand der Folgen der „formalisierten Vernunft". Sie stelle die eigentliche Vernunft der Aufklärung dar, die instrumentelle Vernunft. Man sollte aber besser vom Gegensatz von Zweckrationalität und Denkrationalität sprechen. Doch diese Unterscheidung ist viel älter und schon im Umkreis der Levellers und der Diggers, bei Lilburne und Winstanley entstanden. Es ist die Unterscheidung zwischen dem positiven Gesetz und dem „common law"; das eine sei „artifizielle", das andere die „natürliche Vernunft".

Der Aufklärung war es um die „natürliche Vernunft" zu tun, auch wenn die Geschichte zeigte, daß sie sich in der Tat instrumentalisieren ließ. Nicht, daß die Aufklärung in sich ohne Widersprüche gewesen wäre. Doch waren das nicht die innertheoretischen Widersprüche der Aufhellung selbst, sondern die der Gesellschaft, deren Theorie die Aufhellung war, die mithin gar nicht anders konnte, als aus deren Widersprüchen heraus zu denken. Es ist auch richtig, daß die Aufhellung etwas von ei-

nem literarisch-philosophischem Spiel an sich hat. Wenn man Diderots Erzählungen liest, die sehr hübsch geschrieben sind und zum Teil an Hebels Kalendergeschichten aus dem „Schatzkästlein des rheinischen Hausfreunds“ erinnern, ganz zu schweigen von „Rameaus Neffe“, seinem berühmten Theaterstück, das das merkwürdige Schicksal erfuhr, von Goethe 1806 entdeckt und dann erst aus dem Deutschen ins Französische zurückübersetzt zu werden, bis man dann um 1815 das französische Original fand – ein literarisches Spiel also, gewiß. Auch wenn wir bestimmte Seiten von Voltaire bedenken, könnte man meinen, es sei eine Spielerei im Gange. Und dann erst die deutsche Aufklärung: Nicht Lessing und Kant, sondern die sehr spezifische Form der Aufklärung, die schon Hegels Widerstand hervorrief, die sogenannte „Berliner seichte Aufklärung“ vor allem des Philosophen Nicolai. Schon der Titel einer seiner Schriften zeigt, wie die Aufklärung abflachen und zur seichten Literatur verkommen kann; die Schrift heißt: „Prinzipien der Philosophie, leicht und faßlich dargestellt für die gebildeten Frauenzimmer und das vorurteilslose Militär“, entstanden um 1790. Hinter der Spielerei jedoch verbarg sich etwas anderes: nicht nur die intellektuelle Zerstörung der tradierten Autoritäten, sondern die praktische Weichenstellung zur französischen Revolution.

Das Zeitalter der Aufklärung ist ohne jeden Zweifel das Zeitalter eines voll entwickelten Rationalismus gewesen, den der Zeitgeist der Postmoderne nicht mehr goutiert; die Kritik an Vernunft und Fortschritt ist verbreitet. Aber man muß doch bei der geschichtlichen Entwicklung bleiben, das heißt an der Sache selbst die Sache überprüfen, und nicht aus der Perspektive der heutigen Deformationen die ursprüngliche Formation des Rationalismus ableiten. Man kann nicht den Fortschritt kritisieren und es gleichzeitig als einen Fortschritt betrachten, daß mit der Aufklärung zum Beispiel die Hexenverfolgung ihr endgültiges Ende fand. Man kann auch das Prinzip der Denkfreiheit und der Toleranz nicht anders denn als Fortschritt betrachten. Und es ist ebenso ein echter, mit Händen greifbarer Fortschritt, daß das schwerfällige Gebäude der kirchlichen, christlichen, protestantischen Traditionen endlich abgetragen wurde. In diesem Sinne war die Aufklärung nicht nur Rationalismus, nicht nur Aufbau einer neuen Gesellschaft, sondern auch ein Ferment der Dekomposition.

Dies Ferment der Zersetzung findet sich vor allem bei Voltaire. Nichts war eigentlich subversiv an Voltaire, er war ein sehr reicher Mann, der zwar auch, das war damals üblich, ein Jahr im Gefängnis saß, der aber

den Reichtum bejahte und der – im Gegensatz zu Spinoza – ein ausgesprochener Massenfeind war; so etwa in seiner Äußerung: Was Europa brauche, seien zwanzigtausend Gelehrte, das Volk solle lieber dumm und unwissend bleiben. Man kann also nicht sagen, daß Voltaire besonders fortschrittlich gewesen wäre. Er hielt sich sehr gerne an Fürstenhöfen auf, er war in Potsdam bei Friedrich II. von Preußen in Sanssouci zu Besuch, und erhielt von ihm eine Jahresrente von immerhin 20000 Franken. Friedrich Zwo, ein sehr aufgeklärter Monarch, holte ihn nicht etwa, weil ihm besonders an Voltaire gelegen gewesen wäre, sondern um aus seinem Hof ein kulturelles Zentrum Europas zu machen – und Voltaire war damals eine zentrale Gestalt des kulturellen und intellektuellen Europa. Die beiden verstanden sich nicht sehr gut, denn Friedrich II. war der Ansicht, die Macht des Staates komme nicht nur aus den Gewehrläufen, sondern auch aus den Flöten; er war selbst ein begabter Flötenspieler und Komponist. Daß er in Wirklichkeit sieben Jahre lang ganz Mitteleuropa unter der Knute hatte ganz ohne Flöte zu spielen, sei nur nebenher bemerkt. Doch die beiden konnten nicht zueinander finden, weil Voltaire tatsächlich glaubte, Friedrich II. hätte ihn eingeladen, weil er, Voltaire, der größte Geist Europas war – während der zweite Friedrich ihn instrumentalisieren wollte. Dann tat Friedrich II. die verbürgte unglückselige Bemerkung, Voltaire sei eine Orange; man solle sie auspressen und dann wegwerfen. Als die Orange davon erfuhr, trollte sie sich davon.

Voltaire also ein Ferment der Dekomposition, und diese zerstörerische Kraft der Aufklärung ist der Grund, warum die konservative Kritik in ihr schon immer den Quell allen Übels erblickte. Ein Philosoph namens Günther Rohrmoser, Berater etlicher christdemokratischer und -sozialer Größen, geht so weit, in der Aufklärung die Ursprünge des Faschismus zu vermuten. Das ist sehr eigenartig, denn der Faschismus trat an als Konterrevolution, als Anti-Aufklärung, denunzierte die Aufklärung als jüdisch und sah in ihr den Grund allen Übels, das an der Wurzel ausradiert gehöre: So etwa der „Kronjurist des Dritten Reiches", Carl Schmitt, in seiner antisemitischen Denunziation Spinozas. Der Faschismus tendierte auf die „restauratio magna", auf die große Restauration; nach der Ansicht von Curzio Malaparte alias Kurt Suckert, einem italianisierten Sachsen und Intellektuellen des rechten Flügels des italienischen Faschismus, habe der Faschismus die weltgeschichtliche Aufgabe drei Revolutionen rückgängig und ungeschehen zu machen: die Oktoberrevolution, die französische Revolution und die Lutherische Reformation. Das sollte die fundamentale, die „restauratio magna" sein. Daran, daß nach 1945 die

Ursprünge des Nationalsozialismus bei Luther gesucht wurden, während der italienische Faschismus meinte, man müsse Luther aus der Geschichte streichen, merkt man, wie kompliziert die Geschichte sein kann. Allerdings ist die Aufklärung zweifelsfrei eine bürgerlich-kapitalistischen Bewegung gewesen. Die Frage ist nur, ob sie tatsächlich restlos affirmativ gewesen ist, oder ob nicht gerade im Zuge der großen Inventur, die die Bürger unternahmen, etwas auftauchte, das nicht ganz im Sinne der Affirmation und der wohlgeordneten Konstruktion der bürgerlichen Gesellschaft war. Es kann also sein, daß bei der Zerstörung einiges herauskam, das über die bürgerliche Gesellschaft hinausweist, in Richtung Kommunismus nämlich.

Auf jeden Fall: Selbst bei den Vertretern der bürgerlichen Form der Aufklärung, das heißt der authentischen Form der Aufklärung, sind zuweilen unbotmäßige Töne zu hören; widerspenstig gerade in der Schärfe der Ablehnung der Tradition, auch unbotmäßig in dem Sinne, daß beim Aufbau der neuen Gesellschaft einzig und allein das Prinzip des Gesetzes und der Ordnung zu gelten habe. 1754, in seinem „Gebet eines Atheisten" schreibt Diderot: „Setzen Sie an die Stelle Gottes eine empfindungsfähige Materie, zunächst potentiell und dann aktuell, und Sie haben alles, was sich im Universum vom Stein bis zum Menschen entwickelt hat". Und weiter: „Es ist zwar sehr wichtig, Schirling nicht für Petersilie zu halten, aber keineswegs, an Gott zu glauben". Wenn die Aufklärung wirklich eine Bewegung gewesen sein soll, die nicht über den bürgerlichen Tellerrand hinausschaute, so gilt dies zumindest für Diderot nicht, zumindest nicht für einige der Schriften, die er unter Pseudonym veröffentlichte: „Nein nein, früher oder später muß das Recht siegen, wenn es anders kommen soll. Da würde ich mich an die Menge wenden und ihr sagen: Völker, deren Wutgeschrei eure Herren erzittern läßt, worauf wartet ihr? Für welchen Zeitpunkt spart ihr eure Fackeln und die Steine auf, die eure Straßen pflastern? Reißt sie heraus!" Und zu welchem Behufe sollte das Pflaster aufgerissen werden? Es ist dies die aufklärerische Antizipation des späteren, viel berühmter gewordenen Wortes; aber schon bei Diderot sollen die Völker die Signale hören.

Das Prinzip Öffentlichkeit und die Subversion der Bürger

Die Orange, die sich von dem zweiten Friedrich von Preußen partout nicht auspressen lassen wollte und daher 1753 Potsdam verließ, hieß eigentlich nicht Voltaire, sondern François-Marie Arouet (1694-1778). Warum er sich seit 1718 Voltaire nannte, konnte ich nicht ausfindig machen. Ich habe alle möglichen Texte, Vorreden, Nachworte, Lexika durchgesehen, und nur bei der Einleitung in den „Candide“ fand ich die Bemerkung, der Name sei ein Anagramm. Das Anagramm steht für die im 17. und 18. Jahrhundert sehr beliebte Kunst, den eigenen Namen oder ganze Sätze umzubauen durch Umstellung der Buchstaben. Aber das hilft bei Arouet alias Voltaire auch nicht weiter.

Voltaire im Zusammenhang der subversiven Theorie zu nennen, bereitet einige Probleme. Diese Schwierigkeiten liegen in der Sache selbst, das heißt in der Aufklärung. Denn im Denkvorlauf zur französischen Revolution entstehen gewisse Widersprüche, die nicht etwa im Begriff der Vernunft liegen oder in ihrem Gebrauch, sondern es sind dies Widersprüche, die sich mit der aufkommenden Klassengesellschaft entwickeln. Zunächst ist die Frage zu klären, was Voltaire in den Reihen der Subversion zu suchen hat. Was soll hier ein Großbourgeois? Denn eben das war er, nicht seiner Klassenzugehörigkeit wegen, sondern auch dem Bewußtsein nach. Man könnte sagen: Voltaire ist der erste organische Intellektuelle im Sinne Gramscis gewesen; das heißt ein Intellektueller, der keineswegs das Allgemeininteresse vertreten will, sondern bewußt als Vertreter einer bestimmten Klasse, einer bestimmten sozialen Gruppe auftritt – und zwar ohne jede Betulichkeit, mit offenem Visier und mit einer gewissen Nonchalance. Von seiner ausgesprochenen Massen- oder Volksfeindlichkeit war schon die Rede. Voltaire war ein nicht nur wohlhabender, sondern reicher Mann, der 1760 in der Nähe des Genfer Sees eine Domäne kaufte und dadurch zum Herrn eines Dorfes wurde. Er gründete auch eine Uhrenfabrik, und man merkt schon, es handelt sich um einen organischen Intellektuellen, der nicht nur denkt und schreibt, sondern der auch praktisch wird. Er war ein Kapitalist und seine Uhrenfabrik lieferte der Genfer Uhrenindustrie eine ruinöse Konkurrenz. Doch er ließ

auch eine Kirche bauen, weil er der Ansicht war, das Volk brauche die Religion. Nicht den Handarbeiter müsse man bilden, meinte er, sondern den guten, anständigen und ordentlichen Bourgeois. Darin sah er seine Aufgabe, ansonsten meinte er, es sei notwendig, daß es Arme gäbe auf der Welt. In einem Brief vom 19. März 1766 – ihm wurde vorgeworfen, er würde sich der Notwendigkeit der Volksbildung verweigern –, schrieb er unter anderem: „Ich glaube, wir verstehen uns nicht in der Auffassung des Begriffs Volk, das Sie dieser Bildung für nötig halten. Unter Volk verstehe ich die Masse der Bevölkerung, die zum Leben nur ihrer Hände bedarf. Ich bezweifle, daß dieser Teil der Bürger die Zeit und die Fähigkeit hat, sich zu bilden. Sie würden eher verhungern als weise werden." Das war übrigens eine Definition des Volkes – von seiner eigenen Hände Arbeit zu leben – die auch bei Goethe zu finden ist, wenn auch ohne negativen Beigeschmack. Weiter heißt es in Voltaires Brief: „Es erscheint mir wesentlich, daß es unwissende Arme gibt." Klassenbewußt war das Denken damals, im Gegensatz zu später, direkt und ohne Umschweife. Und dann heißt es: „In unserem unglücklichen Los ist es unmöglich, daß die Menschen in einer Gesellschaft zusammenleben, ohne daß sie in zwei Klassen gespalten wären, in die der Reichen, die befehlen, und in die der Armen, die dienen." Voltaire denkt im Sinne der kapitalistischen Ideologie: im Sinne der Freiheit der Arbeit, wonach der Verkauf der Arbeitskraft Symbol der Freiheit sei. Er schreibt, die Arbeiter seien nicht unglücklich, „Sie sind nämlich frei, ihre Arbeit an den zu verkaufen, der sie am besten bezahlt. Diese Freiheit ersetzt ihnen das Eigentum." Das hätte auch Ludwig Erhard sagen können.

Auf der anderen Seite war Voltaire in der Tat ein Anwalt der Gerechtigkeit, wie man so schön sagt. Sein Traktat über die Toleranz von 1763 zeigt eindeutig, wie entschieden er gegen die Intoleranz vorging und nicht nur die Kirche bekämpfte, sondern auch die Religion selbst. Ansonsten ist er ein großer Spötter gewesen, auf eine Weise, die keineswegs so kabarettistisch daherkam wie heute üblich; ein Spott, der die Richtigen treffen wollte und auch traf. Dafür saß er ein Jahr in der Bastille.

Neben den Briefen ist für unseren Zusammenhang vor allem das 1767 erschienene „Philosophische Wörterbuch" wichtig. Hierin findet sich das großbürgerliche Denken der Aufklärung. Schlägt man unter dem Stichwort „égalité" nach, so wird deutlich, was hier gemeint war, was später dann kommen sollte: gleiche Behandlung aller, derart, daß die Ungleichheit auf der Welt nicht nur herrsche, sondern gerechterweise auch herrschen solle. Voltaires Auffassung der 'liberté', der Freiheit, ist noch in-

teressanter. Obwohl ein Anwalt der Gerechtigkeit und der Toleranz – bei der philosophischen Entwicklung des Begriffs der Freiheit gibt er nicht einen gesellschaftlichen, sondern einen eher metaphysischen Begriff davon. Voltaire ist Determinist, und Freiheit meint bei ihm – wie bei Spinoza – die Einsicht in die Notwendigkeit. Er zieht sich auf den metaphysischen Begriff zurück. Im Grunde war er Deist, das heißt ein Anhänger der damals herrschenden Weise, den Gottesbegriff zu denken, des sogenannten Deismus. Das war gewissermaßen das Rückzugsgebiet der Atheisten, die als Bürger trotz aller Religionskritik doch an einer höchsten Autorität festhalten wollten. Das deutsche Bürgertum übrigens war, Kant ausgenommen, nicht deistisch, sondern suchte metaphysischen Unterschlupf im Pantheismus. Voltaire jedoch war Deist und damit an der Existenz Gottes relativ desinteressiert. Dennoch: Bei ihm war das Ferment der Zersetzung präsent. Seine Irreligiösität, die bis auf den heutigen Tag unerreicht ist, besaß eine sprengende Kraft. Voltaires Religionskritik geht weit über die Hobbessche Auffassung hinaus, wonach die Religion ein Priesterbetrug sei; andererseits ist sie jedoch nicht so philosophisch wie die des jungen Hegel („Gott ist wirklich tot“) oder die von Marx, der der Religion eine gewisse Würde zuspricht, nämlich: Seufzer der bedrängten und leidenden Kreatur zu sein, oder bei Spinoza, der die Religion beiseite schiebt, indem er Gott und Natur in eins zusammenfließen läßt. Voltaire Kritik der Religion ist ganz anders begründet. Sie ist empirisch, geht nicht von irgendwelchen philosophischen Gesichtspunkten aus, sondern von der nüchternen (manchmal sehr ungenauen) Interpretation religiöser Texte. Er unternimmt eine Art historischer Analyse der Offenbarung, das heißt er treibt Bibelkritik, was bedeutet, daß das „Buch der Bücher“ keine heilige Schrift ist, sondern vielmehr ein historisches Dokument, ein Gegenstand der Geschichtswissenschaft und der Quellenkritik.

Die leitenden Gesichtspunkte seiner „kritischen Bibelexegese“ – wie er das spöttisch nennt – sind erstens, daß die Bibel das Wort Gottes sei, zweitens, daß das berühmte Hohelied des Salomo, das Lied aller Lieder und einziger Liebespsalm in der Bibel keineswegs ein Liebeslied sei, sondern vielmehr die prophetische Vorwegnahme des Liebesverhältnisses zwischen Jesus Christus und der Kirche.

Voltaire also tut so, als würde er bestimmte Stellen der Bibel untersuchen, und er stellt fest, daß das Buch der Könige (von Saul über David bis Salomo) eine einzige Serie von Morden darstellt – genüßlich zitiert Voltaire diese schlechten Serientäter, um es dann am Ende für merk-

würdig zu erklären, daß Gott so sprechen könne. Er macht sich auch darüber lustig, daß die Bibel das Verhältnis zwischen Ehefrauen und Konkubinen auf den Kopf stellt, denn aller historischen Erfahrung zufolge sei es so, daß ein Mann mehr Konkubinen als Ehefrauen habe – wie kommt also Salomo dazu, 600 Ehefrauen und 300 Konkubinen zu haben? Und gelegentlich der Eßgelage Salomos stellt er die schöne Rechnung auf, daß Salomos Runde ausweislich der in der Bibel angegebenen Zahlen den kompletten Viehbestand der damals bekannten Welt aufgegessen haben müßte. So zu argumentieren, war im 18. Jahrhundert ein Novum, das durchaus Denkbewegungen in Gang zu setzen vermochte. Das Gleiche gilt für die historische Analyse des Hohelieds: Er zitiert daraus und fragt sich, was gemeint sei, wenn es heißt: „Deine Brüste sind wie junge Rehlein, und Deine Nase ist wie der Turm auf dem Berge Libanon", warum die Kirche wie ein Rehlein und die Nase wie ein Turm sei. Und er gelangt zu dem Schluß, daß es mit der Gültigkeit der Bibel nicht weit her sein könne. Voltaires Ironisierung der Religion birgt ohne Zweifel Momente der Zersetzung.

Ganz anders verhielt es sich mit Jean-Jacques Rousseau (1712- 1778). Der Kontrast ist klassenpolitisch: So reich Voltaire war, so arm war Rousseau zwar nicht, aber er war der Repräsentant jener Klasse, die sich in der jakobinischen Phase der französischen Revolution versuchte, als herrschende Klasse zu konstituieren. Rousseau war ein Petit-Bourgeois, aber er lebte nicht ohne Konsequenz: Petit-Bourgeois war er nicht von Geburt, er war ein Chevalier, der, nachdem er entdeckt hatte, wie widerwärtig die Aristokratie ist, Kappe und Degen ablegte und begann, von der eigenen Hände Arbeit zu leben – er wurde Notenkopierer. Da er allerdings inzwischen ein berühmter Schriftsteller geworden war, waren seine Kopien begehrte Handelsobjekte; unter Armut litt er keineswegs.

Rousseau ist ein revolutionärer Schriftsteller gewesen, so heißt es oft, also ein subversiver? War Rousseau tatsächlich der Vater der unmittelbaren Demokratie sans phrase, ein Apostel der Freiheit, oder vielmehr ein Vorläufer des totalitären Staats, und ist seine Demokratie eine totalitäre? Die Problematik der Identität von Regierten und Regierenden ist das Thema Rousseaus, und damit hängt auch das Problem der konkreten Entscheidung in politischen Dingen zusammen. Im „Contrat social" hat er sich allerdings nicht dazu geäußert, wohl aber im Artikel 'Politische Ökonomie' der Enzyklopädie. Es ist aber bedenklich, wenn er auf der einen Seite – in der „Politischen Ökonomie" – sagt, die einzig mögliche Art der Ermittlung des allgemeinen Willens läge in der Mehrheits-

entscheidung, andererseits aber – im „Contrat social" – meint, es könne keine Mehrheit und keine Minderheit geben, nur den allgemeinen Konsens – so daß sich die Minderheit praktisch, wie er im „Contrat social" schreibt, außerhalb der Legalität befindet. Man muß jedoch eines festhalten: Die Behauptung, daß Rousseau der Schriftsteller der französischen Revolution gewesen sei, mag für die Jahre von 1789 bis 1795 durchaus zutreffen, für die Zeit danach ist das eher eine Unterstellung der Freunde des Verfassungsstaates. Rousseau wird dann beispielsweise zur Präzisierung dessen bemüht, was eine Basisdemokratie oder ein Plebiszit sei, aber mit Basisdemokratie hat er wirklich nichts zu tun, mit dem Plebiszit schon eher. Der Vorwurf, wer sich an Rousseau orientiere, tendiere zum totalitären Staat, zur Diktatur, war in der konservativen Kritik der 68er-Bewegung gang und gebe: Die Studenten wollten das totalitäre Element in die Politik zurückbringen. Das Eigentümliche dabei: Erst nachdem dieser Vorwurf um sich griff, begannen die linken Studenten, Rousseau überhaupt zu lesen.

Rousseau interessiert sich für das Problem der Freiheit im modernen Sinne überhaupt nicht, sondern für das Problem der Unabhängigkeit. Er bekämpft nicht die Unfreiheit, er erstrebt eine Gesellschaft ohne persönliche Abhängigkeitsverhältnisse, was eine ganz andere gesellschaftliche Dimension hat. Seine Zauberformel, mit der er alle Formen persönlicher Abhängigkeit eliminieren will, ist beinahe organisch zu nennen: „Gemeinsam stellen wir alle, jeder von uns seine Person und seine ganze Kraft, unter die oberste Richtschnur des Gemeinwillens; und wir nehmen, als Körper, jedes Glied als untrennbaren Teil des Ganzen auf." Nicht Freiheit findet hier statt, sondern die Anerkennung eines allgemeinen Konsensus; und damit entfällt gewissermaßen das allgemeine Abhängigkeitsverhältnis.

Viel wichtiger als der „Contrat social" ist seine erste, sofort berühmt gewordene Abhandlung von 1750 über den Wert der Zivilisation und der Kultur, der „Discours sur les sciences et les lois"; eine Abhandlung, die nachweist, daß durch den allgemeinen zivilisatorischen Fortschritt der Mensch seiner Unschuld verlustig ging (eigentlich eine antiaufklärerische Position). Der zivilisatorische Fortschritt sei als etwas Negatives zu begreifen, nicht als positive Errungenschaft der Menschheit. In diesem Gedanken steckt das bekannte Prinzip des „Zurück zur Natur", der Wiedergewinnung der natürlichen Reinheit, Größe und Unabhängigkeit. Das ist auch das Thema seiner pädagogischen Schrift „Emile" von 1762: Die Pädagogik soll dafür Sorge tragen, daß sich die in der Natur des

Kindes liegenden Kräfte, Fähigkeiten und Möglichkeiten frei entfalten können.

Weniger Glück hatte Rousseaus mit seiner zweite Abhandlung, dem „Discours sur les origines et les fondements de l'inégalité parmi les hommes“ von 1753, in der er dem Eigentum eine Absage erteilte. Einerseits hat diese Verwerfung des Eigentums Rousseau zu einer Symbolfigur der revolutionären Bewegungen gemacht, andererseits jedoch sticht ein Widerspruch ins Auge: Hier stehtder berühmte Satz, daß, wer zuerst ein Stück Land eingrenzte und es für sich reklamierte, den Unfug der Weltgeschichte in Bewegung gebracht hätte – aber kaum hatte er diesen Satz niedergeschrieben, schwang er sich zum Ideologen des petitbourgeoisen Eigentumsbegriffs auf. Von Rousseau stammt die Theorie für den Versuch der Jakobiner, eine Gesellschaft der Kleineigentümer zu etablieren. Wichtig an diesem Widerspruch ist nicht, daß sich Rousseau selbst widerspräche, sondern: Es ist der im Wesen des Petit-Bourgeois liegende Widerspruch selbst, der Rousseau daran hindert, tatsächlich eine Theorie der Umwälzung zu entwickeln, die sich nicht darauf beschränkt, das Eigentum anders zu verteilen oder breiter zu streuen – so wie Ludwig Erhard mit seiner Vermögensbildung, obwohl Erhard mit Rousseau nun wirklich nichts zu tun hat.

Der Petit-Bourgeois war damals schon akkumulationsfeindlich eingestellt, und diese Feindschaft kommt bei Rousseau stärker zum Ausdruck als eine Perspektive, die nach vorne weisen würde. Die Akkumulationsfeindlichkeit der zweiten Abhandlung wurde, ebenso wie der stürmische Gedankengang der ersten Abhandlung, dem revolutionären Rousseau zugeschlagen, aber in Wirklichkeit gibt es doch erhebliche Divergenzen.

Zurück zur Natur: „Emile“, der pädagogische Roman, will der Natur freien Lauf schaffen – aber Rousseau selbst war im wirklichen Leben alles andere als ein guter Pädagoge. Der „Emile“ hinderte ihn nicht daran, die eigenen Kinder ins Internat zu stecken. Der philosophische Impetus Rousseaus als solcher wird fraglich, wenn man bedenkt, wie die erste Abhandlung zustande gekommen ist. Als Rousseau nämlich die Nachricht erhielt, die Akademie zu Dijon habe einen Preis ausgeschrieben zum Thema: „Nutzt die Zivilisation der Entfaltung der menschlichen Güte?“, beabsichtigte er zuerst, die Frage zu bejahen. Doch sein Freund Diderot schrieb ihm, es wäre doch reizvoll, die Sache einmal andersherum darzustellen, nämlich so, daß die Zivilisation menschenfeindlich sei. Rousseau tat, wie ihm geheißen, und wurde berühmt als der Urheber des „Zurück zur Natur“.

Das Verhältnis zwischen Vernunft und Natur stellte sich in der Aufklärung nicht so einfach dar, denn sie war keineswegs ein naturenthobener, gar: naturfeindlicher Rationalismus. Heutzutage grassiert allenthalben Antirationalismus – Hinwendung zur Kultur, zu den Weisheiten naturgebundener Ethnien. Der Antirationalismus bestreitet unter anderem die Alleinherrschaft der Ratio und setzt die Besinnung an ihre Stelle: die Besinnung auf die Weisheiten der alten Indianer, der Tibeter und anderer Völkerschaften. Aber das Verhältnis zwischen Vernunft und Natur in der Aufklärung war anders. Daß Aufhellung stattfand, daß die Vernunft in der Tat nicht nur als Prinzip der Wirklichkeit, sondern auch des Handelns betrachtet wurde, ist richtig. Doch andererseits: Schon der diffuse Materialismus der Aufklärung weist darauf hin, daß die Natur hier nicht als belanglose Größe betrachtet wurde. Sicherlich, das mechanistische Weltbild zum Beispiel eines Lamettrie („Der Mensch ist eine Maschine") gibt der Natur gewiß wenig Raum, doch andererseits – und gerade in der Folge ihres Materialismus – betrachtete die Aufklärung den Menschen durchaus als Naturwesen. Die Rede war vom natürlichen Gefühl als einer unverzichtbaren Größe des menschlichen Lebens. Nur so ist zu verstehen, daß gerade das Zeitalter der Aufklärung, des Rationalismus, zur Wiederentdeckung des „guten Wilden" führte.

Fast alle Utopien und Gesellschaftsprojekte der Aufklärung gehen von einem idealen, anfänglichen Zustand aus, in dem die Rationalität herrscht ohne den Anachronismus der tradierten Institutionen und Werte – das ist eben die Gesellschaft der „Wilden". Der der Aufklärung immer wieder attestierte fehlende Sinn für das historisch Gewachsene bestätigt sich hier von neuem: Die Aufklärung interessierte die Rationalität des „Heute" im aufklärerischen, nicht im zweckrationalen Sinne; und dann erst die Vernünftigkeit der ursprünglichen Primitivkulturen. Die Aufklärung stiftete einen eigentümlichen Zusammenhang zwischen der modernen Ratio und der unmittelbaren Vernünftigkeit der „Wilden". Eben diese baute die Brücke zwischen Vernunft und Natur. Da sie die Natur leben, leben die „Wilden" nach dem natürlichen Gefühl – und weil Natur im wesentlichen Ratio ist, leben sie daher vernünftig. Die ursprünglichen Stämme leben also rationaler als die auslaufende Feudalgesellschaft, die in den Pauperismus hineinlief. Die „Wilden" leben herrschaftsfrei, sie leben im Stamm als einer organischen Einheit – Rousseau! – und der Stamm garantiert neben einem vernünftigen, herrschaftsfreien Leben auch ein Leben ohne persönliche Abhängigkeit.

Soviel zu Voltaire und Rousseau: Und bei aller Sympathie für Voltai-

res Irreligiösität und bei aller Sympathie für den demokratischen Impetus Rousseaus muß doch resümiert werden, daß sie weniger mit ihren Werken zur revolutionären Umwälzung beigetragen haben, sondern eher in der Konsequenz dieser Schriften und ihrer ganz spezifischen Interpretation. Sie waren Mitarbeiter der 'Encyclopédie', die von 1751 bis 1780 erschien und am Ende 35 Bände umfaßte. Die Enzyklopädie war strikt gegen Gefühle und Emotionen – sofern diese religiöser Natur waren oder mit Liebe zu tun hatten: mit der Liebe zum König, zum Fürsten, zu den politischen Institutionen und geschichtlichen Traditionen. Das waren Gegenstände ihrer Kritik. Voltaire und Rousseau schrieben nur gelegentlich, der eigentliche Stamm der Enzyklopädisten bestand aus rationalistischen Philosophen, die das Wissen der Zeit zusammenfaßten. Daß sich die Enzyklopädie als emanzipatorisches Projekt verstand, wird schon aus der Einleitung von d'Alembert und Diderot deutlich. Dem Selbstverständnis der damaligen Wissenschaft entsprechend, verfocht sie nicht nur Selbständigkeit im allgemeinen; sie proklamierte die Selbständigkeit der Natur (Gott ist längst verschwunden) und die Selbständigkeit der Vernunft gegen alle tradierte Autorität.

Das ist das eine. Zum anderen jedoch ist die Enzyklopädie das Handbuch der bürgerlichen Subversion. Das ist der Grund, weshalb Friedrich Engels – der sonst mit dem bürgerlichen Denken nicht eben sanft umging und der über die Periode der ursprünglichen Akkumulation und der Entstehung des Kapitalismus nicht gerade sehr freundlich sprach – in der Enzyklopädie noch etwas anderes erblickte als das Wissen der bürgerlich-kapitalistischen Revolution. Er nannte die Enzyklopädie „die große Angriffsmaschine". Schon der Titel war ein Neues, das gegen alle Überlieferung stand: „Enzyklopädie oder räsoniertes Wörterbuch der Wissenschaften, der Künste und der Berufe"; „räsoniert" heißt soviel wie 'kritisch'; Vico sprach von der räsonierten Geschichtsschreibung als der kritischen. Die Berufe spielen in der Enzyklopädie eine große Rolle, und die Erkundung des Handwerks gehörte zu ihren zentralen Aufgaben. Darin kommt ein völlig neues Verständnis der Arbeit und des Verhältnisses zwischen Wissenschaft, Kunst und Beruf zum Vorschein, das in der Tat die neue Zeit schon repräsentiert. In der Einleitung heißt es: „Nach ihrer Ergründung (der Berufe) müssen wir alle diese Geheimnisse ohne Ausnahme öffentlich bekanntmachen. Es sind Geheimnisse der Politik, der Kunst und der Produktion und der Wissenschaften." Dieses Prinzip Öffentlichkeit, daß hier zum ersten Mal proklamiert wird, und zwar als Aufgabe, die die Enzyklopädisten sich stellen, muß zunächst festgehal-

ten werden; ein Prinzip Öffentlichkeit, das sofort ins Politische umschlägt: „Die Enzyklopädien dürften nach Ansicht der Herrschaft nur ein großes Manuskript sein, das in der Bibliothek des Monarchen fürsorglich eingeschlossen bleibt, ein Buch für den Staat und nicht für das Volk.“ Die Enzyklopädie sollte ein Buch für das Volk sein, die Verfasser vertraten das Prinzip der Volksbildung. Doch verstand sich dieses Buch für das Volk keineswegs als eine Anleitung zum staatsbürgerlichen Denken, denn, so d'Alembert und Diderot, „daß die Enzyklopädie nur ein Buch für den Staat sei und nicht für das Volk, so denken gute Staatsbürger, und gute Staatsbürger sind die gefährlichsten Feinde der Aufklärung des Volkes.“

Das Neue dieser Enzyklopädie erhellt sich aus ihrem Begriff vom Volk. Die Enzyklopädie fällt hinter Spinozas „multitudo“ zurück, doch Spinoza war ein toter Hund, der erst später wieder zum Leben erwachte. Das Volk ist das genaue Gegenteil dessen, was nicht nur Voltaire, sondern auch andere Aufklärer, etwa im Kreis um Montesquieu, von ihm dachten. So schrieb eine Madame de Lambert an Montesquieu: „Das Volk ist jedes, das vulgär und gewöhnlich denkt.“ In der „Enzyklopädie“ hingegen steht: „Das Volk ist der zahlreichste, notwendigste Teil der Nation.“

Überdies klärt die „Enzyklopädie“ zum ersten Mal ausdrücklich Voltaires Ansichten, die nicht im Sinne einer Volksbildung gemeint waren, sondern im Sinne der ideologischen Konkretisierung der Standpunkte der Großbourgeoisie. Die Enzyklopädie dagegen dachte über die Grenzen der Großbourgeoisie hinaus. Interessant ist, daß die Enzyklopädisten keineswegs die sonst immer betonte „Unparteilichkeit“ und „Werturteilsfreiheit“ der Wissenschaft vertraten. Es ist erstaunlich, daß ausgerechnet an der Naturwissenschaft, am Empirismus und am Sensualismus sich ausrichtende Philosophen der Parteilichkeit der Wissenschaft das Wort reden. Kant hat diese Parteilichkeit mit seinem berühmten Wort auf den Begriff gebracht, die Wissenschaft sei nur dann wahr, wenn sie der Würde des Menschen dient – doch im Grunde war dies die allgemeine Einstellung auch der Enzyklopädisten. Condorcet zum Beispiel, einer der Autoren der Enzyklopädie, schreibt in seinem „Tableau“ über den Fortschritt des menschlichen Geistes hinsichtlich der Wissenschaft: „Die Wissenschaft von der menschlichen Gesellschaft hat nur ein Ziel: den Menschen die freie Ausübung ihrer Grundrechte in vollkommener Gleichheit und in größter Ausdehnung zu ermöglichen.“ Die Wissenschaft wird gesellschaftlich, und dies ist etwas anderes als man gemeinhin unter aufklärerischer Wissenschaft versteht; hier wird ein gesellschaftliches Ziel

zum Kriterium der Wissenschaftlichkeit erklärt. Den bürgerlich subversiven Charakter der Enzyklopädie kann man ansonsten darin sehen, daß sie überwiegend negativ verfährt, sofern es sich um Wissenschaft, und vor allem um die Wissenschaft der menschlichen Gesellschaft, handelt.

Mit anderen Worten: So affirmativ die Enzyklopädie die Notwendigkeit der handwerklichen Arbeit abhandelt, so negativ verfährt sie, sofern es sich um wissenschaftstheoretische Positionen handelt. Die Ziele gegen die der Angriff dieser „großen Maschine" sich richtete, waren nicht bloß die Tradition im allgemeinen, sondern die Tradition vor allem in Gestalt der überkommenen politischen Institutionen. Man könnte sagen: Die Enzyklopädie war die erklärte Gegnerin der untergehenden Welt, der absoluten Monarchie und des Feudalismus, aber ebenso wichtig ist ihr Kampf gegen alle Formen nicht nur des Aberglaubens, sondern auch des Glaubens. Man wollte in der Tat die Wissenschaft an die Stelle des Glaubens setzen; daher auch das Übergewicht der Analyse empirischer Daten und Fakten.

Die Enzyklopädie setzte die Aufklärung als den Gegenpol der Form Autorität. Gleich, welchen Inhalt die Autorität haben mag, daß Autorität als solche herrscht, wurde in Frage gestellt. Darin liegt ein fundamentaler Unterschied zu weiten Teilen der deutschen Aufklärung, die sich mehr an Inhalten orientierte, also nicht so sehr die Autorität als solche, als Form, bekämpfte. Über den Sensualismus kam es in der Enzyklopädie zu einer Verlötung des unmittelbaren Alltagsdenkens mit dem allgemeinen Prinzip der Vernunft. Die Enzyklopädie war gegen die metaphysische Tradition gerichtet.

Immanuel Kant, der wohl größte deutsche Aufklärer, wendet sich kurz darauf ebenfalls gegen die Metaphysik. Sein Büchlein „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" erinnert wohl nicht zufällig stark an Voltaire. Es ist ein fürchterliches, ein sehr amüsantes und ein schönes Buch, das jedoch den Spiritualisten und Esoterikern nicht zu empfehlen ist, denn er betrachtet das Geistersehen als ein Produkt von „hypochondrischen Winden. Gehen sie nach unten los, so ergibt sich ein Furz, gehen sie nach oben los, so sieht man Erscheinungen". Diese Verbindung des unmittelbaren Alltagsdenkens mit den Prinzipien der Rationalität ist die besondere Leistung der Enzyklopädie, eine Leistung von unmittelbar gesellschaftspolitischer Bedeutung. Sie bedeutet den Versuch, die Trennung zwischen Laien und Priestern innerhalb der Wissenschaft aufzuheben. Was die Enzyklopädie daher unternahm, war der (gegen Voltaire gerichtete) Versuch, die Spaltung zwischen dem Wis-

sen und den Massen zu eliminieren, wie Hegel das in seiner „Geschichte der Philosophie“ herausgestrichen hat. Er schreibt von der „Enzyklopädie“ als der Verwirklichung des großen Menschenrechts der subjektiven Erkenntnis, daß der Mensch kein Laie sein solle. Die übliche, bei Voltaire extreme Trennung zwischen einem gesellschaftlichen Monopol auf Wissen einerseits, dem massenhaften Unwissen andererseits will die Enzyklopädie keinesfalls hinnehmen. Hegel spricht von einer negativen Tendenz, die die Enzyklopädie durchziehe – die berühmte Negation der gesetzten Ordnung des Weltzustandes. Doch fügt er hinzu, diese Seite der Enzyklopädie verhalte sich zerstörerisch gegen das schon in sich Zerstörte. Hegelisch gesehen tut die Enzyklopädie demnach nichts anderes, als das im Grunde bereits Zerstörte aufzuräumen: Herrschaft, absolute Monarchie, Feudalsystem, Denken und Glauben – die Vollendung eines weltgeschichtlichen Prozesses. Doch wenn Hegel anmerkt, dadurch sei der neue Weltzustand erreicht worden, der Weltzustand der Freiheit, dann melden sich Bedenken an.

Gewiß: Die Freiheit der Meinung war die Sache der Enzyklopädie, aber man darf nicht vergessen, daß sie stets eine bürgerliche Subversion gewesen ist. Mit anderen Worten: Die ökonomische Seite der Aufklärung und Subversion, die Aufhebung des Privateigentums, die von den linken Sophisten bis zu Winstanley gefordert wird, das heißt die Schaffung einer Gesellschaft von Gleichen, steht in der Enzyklopädie nirgendwo zur Diskussion. Sie ist bürgerliche Subversion, weil sie der Revolution vorarbeitete; und die Revolution machte sie gegenstandslos. Die Subversion selbst wurde zur Revolution, doch die daraus resultierende Freiheit war die Freiheit des freien Arbeiters, des Marktes und der freigelassenen Akkumulation. Darin liegt die unüberschreitbare Grenze der Aufklärung. Die Widersprüchlichkeit der Aufklärung war eine ihres Klassencharakters. Die Aufklärung selbst versuchte diesen Klassencharakter zu überwinden – in Gestalt einiger damals durchaus bekannter und gelesener Autoren. Genau an der Grenze zwischen der Affirmation der sich neu formierenden, gesetzlich geregelten Gesellschaft und dem Drang, das Vorhandene zu sprengen, steht der Herausgeber und Spiritus rector der Enzyklopädie, Denis Diderot (1713-1784).

Diderot, eine faszinierende Gestalt, war für das 18. Jahrhundert etwas Neues, ein Berufsschriftsteller, dazu ein Enzyklopädist, der sich in Physiologie, Mathematik, Medizin und vielen anderen naturwissenschaftlichen Disziplinen auskannte. Er war ein großer Schriftsteller. Nicht nur Goethe hat sich seiner angenommen, auch der zum toten Hund erklärte

Karl Marx bezeichnete Diderot als seinen bevorzugten Prosaisten. Diderot war einige Male in der Bastille zu Gast – wobei die Unbekümmertheit und Gleichgültigkeit auffällt, die nicht nur er, sondern auch Voltaire, später Blanqui und viele andere dem „Knast" gegenüber an den Tag legten. Es ist geradezu verblüffend, wie sie ihn als gegebene Tatsache hinnahmen. Wenn man, wie Voltaire, den Satz drucken ließ, die Bibel sei das Werk roh denkender Menschen, so war es eben klar, daß man dafür mit einem Jahr Bastille bezahlte. Diderot, der öfter in der Bastille einsaß, kam ungebrochen heraus – und man kann nicht sagen, daß die damaligen Gefängnisse besonders humanitär geführt worden wären.

Diderot steht, wie gesagt, auf der Grenze zwischen Affirmation und Subversion, und es ist bezeichnend, daß er kein Deist, sondern ein erklärter Atheist war – nicht im Stillen, sondern in aller Öffentlichkeit. 1754 erscheint Diderots „Gebet eines Atheisten": „Setzen Sie an die Stelle Gottes eine empfindungsfähige Materie, zunächst potentiell und dann aktuell, und Sie haben alles, was sich im Universum vom Stein bis zum Menschen entwickelt hat." Und weiter: „Es ist zwar wichtig, Schirling nicht für Petersilie zu halten, aber keineswegs, an Gott zu glauben." Er war also ein Atheist, und ein Materialist dazu. Sein Atheismus war mehr als eine philosophische Position, er ging ins Politische. Diderot stellte wirklich ein Novum dar, und seine Positionen sind nicht mehr ohne weiteres als bürgerliches Denken zu rubrifizieren – so sein Lob der „Kalabrischen Anarchie". Sein Realitätssinn wird durch die Art bezeugt, in der er ökonomische Probleme behandelt. Ein vieldiskutiertes Problem, über das sich auch Voltaire geäußert hat, war die Frage des Luxus. (Das Thema Luxus und Kapitalismus ist also keine Innovation von Werner Sombart.) Diderot findet auch, daß Luxus nichts Schlechtes sei, obwohl er – wie es sich gehört – zwischen schlechtem und gutem Luxus unterscheidet. Der gute Luxus ist der heute so bezeichnete Wohlstand, der nichts anderes ist als ein Menschenrecht; der schlechte Luxus war gerade das, was Voltaire so liebte: die Überfülle des Reichtums. Diderots Analyse des Luxus endet in einer bezeichnenden politischen Pointe: „Ich glaube allerdings, daß es für die Völker immerhin besser wäre, wenn sie leichtsinnigen Epikureern statt wildgewordenen Kriegern gehorchen würden und in ihrer Arbeit den Luxus gewitzter und genußsüchtiger Spitzbuben bestreiten als den Luxus herkünftiger Räuber."

Auch seine politischen Schriften zeigen Diderots Ambivalenz. Einerseits ist er ein Vertreter der konstitutionellen Monarchie. Die Vorschläge und Instruktionen, die er für die zweite Katharina von Rußland aus-

arbeitete, drängen auf die Einführung der konstitutionellen Monarchie in Rußland. Allerdings ging er dabei weit über die konstitutionelle Monarchie hinaus und näherte sich den Monarchomachen. Das ist die eine Seite. Andererseits fordert er zur Revolte auf. So schreibt er über die Kolonialzustände, die heilsame Bewegung, die die Unterdrücker Revolte nennen, sei nichts anderes als die legitime Ausübung des unveräußerlichen natürlichen Rechts jedes unterdrückten Menschen. Die Revolution steht vor der Tür, und in der Diktion Ähnliches taucht dann in der jakobinischen Verfassung von 1793 auf, in Artikel 35, der das Recht auf Widerstand als unveräußerliches Recht des Menschen proklamiert: Revolte als legitime Ausübung dieses Rechts.

Diderots Annäherung an die Monarchomachen findet sich erstaunlicherweise gerade in seinen Vorschlägen für die zweite Katharina, die damit allerdings wenig anfangen konnte. Wie zwischen Voltaire und dem zweiten Friedrich, so gab es auch am Hof Katharinas gewisse Mißverständnisse. So entgegnete Diderot auf Katharinas Bemerkung, wer keinen Besitz habe, aber arbeite, sei ebenso wohlhabend wie der, der hundert Rubel Einkünfte habe ohne zu arbeiten: „Vorausgesetzt, daß er nicht krank wird." Dieselbe Nüchternheit prägt auch seine Analyse der Frage, warum es Katharina nicht gelungen sei, das Problem der Bildung eines Dritten Standes im zaristischen Rußland zu lösen. Denn Diderot stellte während seines halben Jahres in Rußland sofort fest, daß hier, im Gegensatz zu Frankreich, kein Bürgertum existierte. Der Vorschlag, den er erteilte, war allerdings ganz nach seiner Manier: Katharina solle einen Dritten Stand erobern, indem sie Krieg gegen Preußen führe, um die Berliner Bevölkerung, diese fleißigen, nützlichen Menschen, nach Rußland umzusiedeln. Dann wäre, so schreibt Diderot, das Problem des Dritten Standes auch in Rußland gelöst. Wie gesagt: Wir finden in Diderots Vorschlägen manche Erinnerung an die Monarchomachen, zugleich aber den Grund dafür, warum er unverrichteter Dinge nach Paris zurückkehrte. Er schlug eine Verfassung vor, deren einleitender Artikel lauten sollte: „Wir, die Völker und wir, der Souverän dieses Volkes, beschwören gemeinsam die Gesetze, durch die wir in gleicher Weise be- und verurteilt werden. Wenn es uns, dem Souverän (d.i. Katharina), geschehen sollte, daß wir sie übertreten und ändern, werden wir zum Feind unseres Volkes, und es ist nur gerecht, daß es (d.i. das Volk) unser Feind ist. Dann möge es von seinem Treueeid entbunden werden und uns verfolgen, uns absetzen und sogar zum Tode verurteilen, wenn es der Fall fordert. Das ist das erste Gesetz unseres Gesetzbuchs. Wehe dem Sou-

verän, der das Gesetz mißachtet, wehe dem Volk, das in Mißachtung der Gesetze gründet."

Es ist nicht weiter verwunderlich, daß derlei Katharina nicht besonders geeignet schien, als Verfassung ihrer Reichs zu dienen. Nach Diderots Rückkehr veränderte sich sein Denken zwar nicht, radikalisierte sich aber. Wahrscheinlich durch seine Erfahrung mit dem Petersburger Hof erkannte er, wie aussichtslos es ist, die Aufklärung durch die Monarchie herbeizuführen – er wurde zum entschiedenen Gegner der aufgeklärten Monarchie. Gelegentlich der Widerlegung von Helvétius Buch „Über den Menschen" behandelt er dessen Lob des zweiten Friedrichs von Preußen. Helvétius hatte Friedrich darin zugestimmt, es gebe nichts Besseres als die Willkürregierung, das heißt die absolute Monarchie, unter einem gerechten, humanen und tugendhaften König.

Das gerade war auch der strategische Gedanke der späteren deutschen Aufklärung: Es sei möglich, die Gesellschaft zu reformieren und zu humanisieren, indem man den König humanisiert, das heißt ihn richtig erzieht. Erziehung des Monarchen zum guten und gerechten König war die Devise. Gegen die Philosophie des Preußenkönigs, gegen ihre Lobpreisung findet Diderot die richtigen Argumente: „Und Sie, Helvétius, zitieren lobend diese Maxime eines Tyrannen. Die Willkürherrschaft eines gerechten und aufgeklärten Fürsten ist immer schlecht. Seine Tugenden stellen die gefährlichste aller Verführungen dar. Sie gewöhnen das Volk daran, seinen Nachfolger zu lieben, zu respektieren und ihm zu dienen, wie er auch sein mag, böse oder dumm. Er nimmt dem Volk das Recht zu beratschlagen und sich selbst seinem Willen zu widersetzen. (...) Dieses Recht zur Opposition, so unsinnig es auch scheinen mag, ist heilig. Was charakterisiert einen Despoten, ist es seine Bosheit oder seine Güte? Keineswegs. Diese beiden Begriffe gehören nicht zu seiner Definition." Und dann kommt etwas, was den Politologen Stoff genug zum Nachdenken bieten müßte: „Der Umfang und nicht der Gebrauch seiner Autorität macht den Despoten aus." Mit anderen Worten: Ob der aufgeklärte Monarch seine Autorität gut gebraucht oder nicht, ist gleichgültig, wichtig ist nur, daß er das Recht dazu hat; die bloße Tatsache und der Umfang seiner Herrschaftsrechte sind entscheidend. Aus den Zeilen gegen Helvétius spricht ein radikaler gewordener Diderot.

Auch seine russische Schrift über den Zweck der Regierung zeugt davon. Schon in England ging es darum, aber es erlangte in Frankreich eine ganz andere Bedeutung: daß es Zweck der Regierung sei, alle Menschen ohne Ausnahme glücklich zu machen. Diese Maxime spielte in der fran-

zösischen Revolution eine große Rolle, es war das Leitwort Saint-Justs. Das Glück, sagte er, sei ein neues Wort für Europa. Der Abbé Meslier, eines der vielen Kinder der Aufklärung, ging noch weiter, indem er meinte, nicht nur das Glück im allgemeinen habe als Prinzip zu gelten, verbunden damit sei die Gleichheit – nicht etwa die liberale Gleichheit vor dem Gesetz, auch nicht Gleichheit des Eigentums, im Sinne von Rousseau und der Jakobiner, sondern: die Gleichheit in der Möglichkeit, das Glück zu erringen. Da kündigt sich an, was dann die Enragés der französischen Revolution umtreiben wird: Leclercs Wort von der Gleichheit der Genüsse als der eigentlich anzustrebenden Gleichheit. Mit anderen Worten: das Recht eines jeden, so zu genießen, wie es ihm gegeben, möglich oder wünschenswert erscheint.

Auch die Frage der Frauenemanzipation wurde im Kreise der Enzyklopädisten eifrig diskutiert. Einer der Wortführer der heute so genannten Gleichberechtigung war Condorcet. Doch Diderot entdeckte ein Prinzip, das mit der damaligen Zeit schon nichts mehr zu tun hatte – er war kein Prophet und erkannte die Tragweite seines Gedankens wahrscheinlich gar nicht, aber er sprach ihn doch aus: das Prinzip des Eigentums der Frau an ihrem Körper. So schreibt er: „Wenn man den Frauen das Eigentum an ihrem Körper entzieht, ist dies immer eine Art von Tyrannei, die mich schon in ihrer Idee zur Empörung zwingt, eine raffinierte Methode, um die Versklavung der Frau zu verwirklichen, die ohnedies schon groß genug ist." Damit ist einiges über die Aktualität dieser erstaunlichen Persönlichkeit gesagt, und es verwundert dann nicht weiter, daß Diderot das Volk aufforderte, das Pflaster aufzureißen – zwecks Revolte.

1789
Die Revolution in der Revolution

Die Enzyklopädie war ein Dokument der bürgerlichen Subversion; einer Subversion, die, wie alle Subversionen, nichts anderes darstellte als die Vorbereitung der kommenden, der bürgerlichen Revolution. Zu überlegen ist nun, wie innerhalb dieser Subversion der Bürger – also zur Zeit der Aufklärung – die Linken agieren und theoretisieren. Natürlich sind die Worte „links" oder „Kommunist" mit Vorsicht zu genießen; es sind moderne Begriffe, die, was eigentlich unstatthaft ist, in die Vergangenheit projiziert werden. Andererseits jedoch ist es eine unbestreitbare Tatsache, daß es im Laufe der Weltgeschichte immer einen Kampf zweier Linien gab – wie ein inzwischen in Vergessenheit geratener Politiker und Theoretiker meinte: Mao Tse-Tung – den Kampf zwischen einer rechten und einer linken Linie. Auch in der bürgerlichen Subversion gab es diese unbotmäßige, nach vorne drängende Linie. Es handelt sich dabei zwar nicht um ausgearbeitete Theorien, aber um Gedankenentwürfe, die getrost als kommunistisch bezeichnet werden können – mit dem Vermerk, daß es sich hier nicht um den Kommunismus handelt, der nach Begriff und Sache erst um 1830 erscheint, sondern um gesellschaftliche Entwürfe, die auf dem Prinzip des Gemeineigentums gründen. Wobei das Wesentliche ist, daß diese Entwürfe sich in vollendetem Widerspruch zum Geist der Zeit entwickeln, nämlich inmitten des Siegeszuges der kapitalistischen Produktionsweise. Im Triumphzug der Bourgeoisie kam es stets zur Subversion innerhalb der Subversion, genau wie später in der Französischen Revolution zur Revolution innerhalb der Revolution; man erinnere nur die Situation der Linken im Cromwellschen Revolutionsheer, die Position der Leveller um Lilburne und der Diggers um Winstanley.

Zwischen den Verhältnissen im englischen Revolutionsheer und denen im Umkreise der „Enzyklopädie" muß gewiß unterschieden werden. Doch in beiden Fällen handelt es sich zunächst um eine Bewegung innerhalb einer anderen Bewegung; auch die Große Rebellion Cromwells war im Grunde ein Vorbote des Sieges der Bourgeoisie. Es war eine vorverlagerte Revolution, ein Ausdruck der Tatsache, daß England auf dem Weg der Kapitalisierung weit vorangeschritten war. Dies bürgerliche Ele-

ment jedoch war im Cromwellschen Heer noch verborgen, überdeckt von religiösen Vorstellungen. Man darf nicht vergessen, daß die Bourgeoisie in England in der Auseinandersetzung zwischen Puritanern und Independenten zum Durchbruch gelangte. Eben deshalb traten sowohl auf seiten der Puritaner wie auf seiten Cromwells politische, gesellschaftliche und selbst ökonomische Vorstellungen in religiöser Verpakkung auf. Dies ist der erste große Unterschied. Winstanley zum Beispiel läßt die religiöse Hülle schon fallen, mit anderen Worten: Die Linke des Cromwellschen Heeres spricht schon Klartext. Und ebenso tut es die „Enzyklopädie". Die Enzyklopädisten streifen die religiöse Hülle ab und reden Klartext. Man kann es auch anders ausdrücken: Die Bourgeoisie bedarf der Religion nicht mehr zur Begründung ihres Anspruchs, die gesellschaftliche Entwicklung in jeder Hinsicht zu bestimmen. Voltaire, dieser irreligiöse Geist par excellence, meinte, Religion täte zwar not – aber nur für das einfache Volk, nicht für die Bourgeoisie, die sich freigeschwommen hat. Das gleiche gilt für die linke Linie, die über die bürgerliche Subversion hinausdrängt: Sie braucht die Religion nicht mehr, die Religion ist vorbei. Das ist um so auffallender, als die meisten Vertreter dieser kommunistischen Gedanken Pfarrer waren, Landpfarrer zumeist.

Ein weiterer, geschichtlich sehr bedeutsamer Unterschied liegt in einer Art Zeitverschiebung. Während Winstanley Zeitgenosse der Rebellion war, sind die linken Fraktionen der bürgerlichen Subversion ungleichzeitig: ihre zu vorrevolutionären Zeiten erarbeiteten Theorien und Projekte finden in ihrer Zeit keine reale Entsprechung. Es sind vorverlagerte Gedanken, und deshalb schon besitzen sie im Gegensatz zu denen der Levellers oder der Diggers einen ausgeprägt utopischen Charakter. Während die Subversion eine Zeitgenossin der Cromwellschen Rebellion war, ist sie in der vorrevolutionären Zeit eine Bewegung, die ihre Realisierung erst später – im Verlauf der Französischen Revolution – finden wird. Die kommunistischen Schriften werden zwar gelesen und diskutiert, sie stehen aber noch links von der Realität. Und als Schriftsteller hatten sie wenig persönlichen Erfolg, denn es bestand oft wenig Klarheit über die tatsächliche Autorenschaft, die schon der Bastille wegen meist anonym bleiben mußte. Einer der wichtigsten Texte dieser Zeit, Morellys „Gesetzbuch der Natur", galt zum Beispiel bis 1814 als ein Werk Diderots, und als solches wirkte es auch. Selbst Gracchus Babeuf verteidigte sich vor Gericht mit Morellys „Gesetzbuch"– in dem festen Glauben, es stamme von Diderot.

Der letzte Unterschied zu den Engländern wird durch die Verlötung der Natur mit der Ratio bedingt. Diese Verbindung brachte die Utopie zurück – ein seltsames Phänomen, denn Utopie als selbstbewußtes Unterfangen war längst in Vergessenheit geraten. Nun taucht sie wieder auf – in der Form des Romans. Stellte während der Renaissance die utopische Konstruktion einer idealen Stadt das Charakteristische der Utopie dar, so erscheint sie nun als Roman. Dahinter verbirgt sich über das Auftreten der sozialen Gestalt des Schriftstellers hinaus wahrscheinlich auch der Versuch, polizeilichen Maßnahmen zu entgehen, das heißt eine Form zu finden, die für die Menschen verständlich war. Diese Texte, Pamphlete und literarischen Erzeugnisse genossen nämlich nicht die Sympathie des gebildeten Publikums, trafen aber auf das starke Interesse der unteren Bevölkerungsschichten. Es waren Texte, die im Grunde nicht gelesen, sondern, wie damals üblich, vorgelesen wurden.

Die meisten dieser subversiven Elemente waren Pfarrer oder Landpfarrer, was weniger verblüffend ist als es zunächst scheint, waren sie doch, um mit Antonio Gramsci zu reden, organische Intellektuelle, das heißt unmittelbar konfrontiert mit der Härte des bäuerlichen Lebens, nicht nur mit Mangel, sondern mit dem Hunger. Ihre Konfrontation mit dem Elend führte dazu, daß sich ihre Theorien im großen und ganzen in den Grenzen des Agrarkommunismus artikulieren. Verwunderlich ist höchstens, wie scharf ihre Kritik an Religion und Kirche ausfiel, aber diese Landpfarrer waren ja mit der Ausbeutung der Bauern auch durch die Kirche konfrontiert. Die meisten waren jedenfalls nicht in religiösen oder pseudoreligiösen bürgerlichen Denkformen befangen; sie waren keine Deisten, sondern erklärte Atheisten. So sagte d'Alembert über den Abbé Meslier, auf seinem Grab müsse eigentlich ein Stein stehen mit der Inschrift: „Hier ruht ein sehr anständiger Priester, der sterbend um Vergebung dafür bat, ein Christ gewesen zu sein."

Wie die anderen Denker der Aufklärung verbindet die Subversion der Subversion Utopie und Kritik – was bei Morus und Campanella nicht vorkommt. Zwar beginnt die „Utopia" des Morus mit einer Kritik der Zustände des zeitgenössischen England, doch er setzt seine eigene, künstliche Welt dagegen. Es handelt sich bei seiner „Utopia" um eine Gegendarstellung; seine Konstruktion ist gewissermaßen autark, sie leitet sich nicht aus der Kritik ab. Anders die subversiven Franzosen, die aus der Anklage der Wirklichkeit – auf weiten Strecken handelt es sich in der Tat eher um Anklage denn um Analyse – heraus die Utopie bauen. Der utopische Gedanke wird aus dem Gegebenen entwickelt, nicht als Gegen-

pol des Gegebenen. Marx hat diese Denker deshalb unter dem Oberbegriff des „kritisch-utopischen Kommunismus“ zusammengefaßt.

Es gibt so viele kritisch-kommunistische Utopisten im damaligen Frankreich, daß die Auswahl schwerfällt, obwohl sich ihre Gedankengänge doch gleichen. Außerdem waren sie keine Autoren im heutigen Sinne; ihre Bücher wurden zumeist in Manuskriptform gelesen oder vorgelesen, so bei der bäuerlichen Bevölkerung und zum Teil den städtischen Unterschichten. Unter ihnen stechen drei hervor: Mably, Meslier und Morelly. Meslier lebte von 1664 bis 1729, Mably 1709 bis 1785, Morelly wurde 1715 geboren, doch niemand weiß, wo und wann er gestorben ist; eine eigentümliche Gestalt: Man kennt zwar seine Schriften, aber sein Leben ist so gut wie unbekannt. Jean Meslier, der früheste unter den dreien, war zwar als Pfarrer zeitlebens schriftstellerisch tätig, wurde aber erst 1762 bekannt, als Voltaire einen Teil seiner Memoiren veröffentlichte: „Das Testament des Abbé Meslier“, später dann durch eine Veröffentlichung d’Holbachs 1772. Wichtig ist, daß das „Testament“ 1789 erschien, im Revolutionsjahr; und in diesem Buch konnten die Revolutionäre einiges finden, das für sie von unmittelbarer Bedeutung war.

Meslier, Mably und Morelly überschreiten das bürgerliche Denken, dies aber keineswegs in jakobinischer Richtung. Die Jakobiner waren zwar radikaler als die anderen bürgerlichen Revolutionäre; sie waren Petit-Bourgeoises und verstanden unter der Gleichheit im Gegensatz zu den Girondisten die Gleichheit aller Eigentümer als Kleineigentümer. In diesem Sinne waren sie Schüler Rousseaus, und so taucht schon am Anfang der bürgerlichen Bewegung die berühmt-berüchtigte antikapitalistische Sehnsucht des Kleinbürgertums auf. Anders Meslier und Genossen: Sie sind erstens, was ihr soziales Milieu angeht, agrarproletarisch situiert, und sie wollen zweitens die Gleichheit im Gemeineigentum. Damit war der Konflikt zwischen dem Rousseauschen Kleineigentümerdenken und dem kommunistischen Denken theoretisch vorprogrammiert.

Diese Autoren standen in einem Widerspruch. Als Landpfarrer, als Agrarkommunisten sahen sie erstaunlicherweise nicht, daß sich das Eigentumsproblem bei den Bauern ganz anders stellte, als die Perspektive der radikalen Veränderung zunächst annehmen ließ. Zwar meldeten sich die Bauern immer wieder durch Aufstände zu Wort, doch es war sehr fraglich, ob ausgerechnet sie jene Bevölkerungsgruppe darstellten, die am stärksten am Gemeineigentum interessiert waren. Damals jedenfalls nicht – und daher rührten denn auch viele Schwierigkeiten der Französischen

Revolution: der Parzellenbauer wollte nichts anderes als eben das Privateigentum an Grund und Boden.

Bei Mably ist das subversive Denken am schwächsten ausgeprägt. Er hat im Laufe seines Lebens einige Wandlungen durchgemacht, was weiter nichts besonderes ist. Aber die seinen sind überaus charakteristisch, wurde er doch mit seinen Widersprüchen nicht fertig, war hin- und hergerissen bis an sein Lebensende; und zwar nicht etwa zwischen früheren und späteren Positionen, zwischen eher reformistischen und eher revolutionären Tendenzen. Außerhalb Frankreichs kennt ihn kein Mensch, während er in Frankreich nach Rousseau als der bedeutendste Denker des 18. Jahrhunderts gilt. Ein Grund für Mablys Wandlung von einem reaktionären zu einem eher fortschrittlichen Denker ist mutmaßlich dem zweiten Diskurs Rousseaus über die Ursachen der Ungleichheit unter den Menschen geschuldet. Sein Denken war nicht so sehr gesellschaftlich orientiert und ökonomisch schon gar nicht, sondern er war eigentlich ein Moralist – durchaus im Sinne der Aufklärung, deren Vertreter samt und sonders Moralisten waren; und aus dieser Perspektive begründete er die Notwendigkeit des Gemeineigentums: Der Kommunismus ist ein Postulat der Moral.

Natürlich stellt auch für Mably das Privateigentum an den Gütern der individuellen und gesellschaftlichen Reproduktion die Hauptquelle allen Übels dar, doch das Argument dafür ist nicht etwa gesellschaftlich: das Eigentum als ökonomisches Prinzip, sondern moralisch: das Eigentum verderbe den Charakter. Für Mably besteht daher die Errichtung einer besseren Gesellschaft in der Wiederherstellung der natürlichen Ordnung, in der die Erde das Erbgut aller ist. Dieser Zustand soll nicht politisch erwirkt werden, sondern durch die Stärkung der menschlichen Moral – eine im Grunde pädagogische Perspektive, die auch bei Rousseau vorkommt.

Aus der Moral heraus verurteilt er die Ungleichheit: Die Ungleichheit der Reichtümer und der Lebensbedingungen – daß zum Reichtum die Lebensbedingungen hinzukommen, ist etwas Neues – zersetze den Menschen und zerstöre die natürlichen Empfindungen seines Herzens. Hier ist Aufklärung voll im Gange: die Verbesserung der Menschen durch Erziehung und die Möglichkeit, pädagogisch eine nicht nur bessere, sondern gute Gesellschaft herbeizuführen, die ohne Eigentum auskommt, wie am Ursprung der Geschichte. Mably polemisiert gegen die sozialen Folgen der menschlichen Verderbtheit, gegen die Überflüssigkeit vieler Wünsche, gegen die Nutzlosigkeit vieler Bedürfnisse. Dann wird er ganz

modern und schlägt etwas für die damalige Zeit – eine Zeit des Fortschritts und der wirtschaftlichen Expansion – Unerhörtes vor, indem er die Überflußgesellschaft kritisiert, von der er noch durch eine ganze historische Epoche getrennt ist. Die Überflußgesellschaft gab es noch lange nicht; Mably meinte den Überfluß der Reichen. Seine Unterscheidung zwischen wahren und falschen Bedürfnissen, dazu sein Asketismus markiert eine Position, die viele Grüne entzücken müßte. Mablys Kritik teilt alle Vorzüge und alle Nachteile dieser Perspektive.

Mably bleibt allerdings auf halbem Wege stehen. Er bekämpft das Eigentum aufs Entschiedenste, um gleich darauf festzustellen, daß es sich schlechterdings nicht abschaffen lasse. Was also sollte der Sinn der Gesetze sein? Offensichtlich der, durch gesetzliche Ordnung dafür zu sorgen, daß das Eigentum nicht weiter expandiert, daß es in seine Schranken gewiesen wird. Mably schwankt zwischen der radikalen Negation des neuen gesellschaftlichen Prinzips der unbedingten Akkumulation und der Tendenz, Kompromisse zu schließen. So plädiert er für gewisse zaghafte Reformen des Eigentumsverhältnisses, die man gemeinhin realistisch zu nennen pflegt. Dabei kommt jedoch etwas zum Vorschein, was wiederum vorwärts weist: Für die gesetzliche Regelung und Eindämmung des ausufernden Eigentums sei es wichtig, das Erbschaftsrecht neu zu fassen. Er fordert die Einschränkung der Testamentsfreiheit und dabei sieht er die Chance, dem Eigentum energisch zu Leibe zu rücken, ohne es restlos zu zerstören: Reform des Eigentumsprinzips also.

Seine Vorschläge wirken heute natürlich etwas beschränkt, damals waren sie es nicht. Die Auseinandersetzung um das Erbrecht ging weiter: Bakunin war der Ansicht, zwei Dinge gehörten abgeschafft: der Staat und das Erbrecht. Bei Mably vor allem findet sich zwar nicht die Abschaffung des Erbrechts, aber die Abschaffung der Freiheit des Testaments. Der Reichtum dürfe nicht innerhalb der Familie vererbt werden; es geht um die Umverteilung der Vermögen: Ein Testament dürfe nur die Klausel enthalten, daß das Vermögen an die Bediensteten fällt oder an die Armen in den Dörfern. Gewiß merkt man dem eine gewisse Borniertheit des bürgerlichen Denkens an, aber das andere schlägt doch immer wieder durch. So sagt Mably, es gebe einen untrüglichen Maßstab, mittels dessen sich feststellen lasse, ob ein Gesetz weise sei oder nicht. Dieses Kriterium folge aus der Möglichkeit, die Gleichheit gesetzlich zu verwirklichen; darin also, ob durch ein Gesetz die Gleichheit gefördert werde oder nicht. Das war relativ subversiv, aber eben nur relativ, denn diese

Form der Gleichheit kann durchaus in die jakobinische Vorstellung der Demokratie der Kleineigentümer einmünden.

Ganz anders liegt die Sache der Subversion bei Jean Meslier. Sein Buch wurde erst posthum veröffentlicht und konnte nicht unmittelbar wirken; schon deshalb nicht, weil Meslier ein Doppelleben führte: Er war bis zu seinem Tode Pfarrer einer Gemeinde der Champagne, und seine Texte erschienen entweder als Manuskript und anonym, oder es waren intime Abrechnungen mit seiner eigenen Wirklichkeit als Landpfarrer. Meslier war alles andere als ein gewöhnlicher, er war ein zorniger Landpfarrer; ein Zorn, der eindeutig die „terreur" ankündigt: „Alle Großen und Adligen der Erde sollen aufgehängt werden an den Gedärmen der Priester." Um seinen Zorn zu verstehen, muß man bedenken, daß er in der großen Zeit des vierzehnten Ludwigs lebte, der schon als Fünfjähriger den Thron bestieg und von 1643 bis 1715 herrschte. Was Meslier derart aufbrachte, war die ungeheure Diskrepanz zwischen dem allen Reichtum verschlingenden Glanz des Hofes und dem abgrundtiefen Elend der Bauern, die gezwungen waren, diesen Reichtum zu produzieren. Gewiß, es gab auch reiche Privatleute in Frankreich, doch hatten sie es immer verstanden, durch Gesetz, Privileg oder Willkür, so wenig Steuern zu zahlen wie möglich – ein normales Phänomen in Gesellschaften, deren arbeitende Bevölkerung der Steuerpflicht unterliegt, während die nicht arbeitenden Schichten ihre Steuererklärung nach Gutdünken gestalten. Dies eben stieß bei Meslier auf Widerstand, gegen den Hof, gegen alle Formen des Reichtums. Als Landpfarrer wurde er mit der Hungersnot unmittelbar konfrontiert. Es gab in Frankreich gerade unter dem vierzehnten Ludwig eine Reihe dicht aufeinanderfolgender Hungerperioden: 1693, 1698 und 1709 – Hungersnöte nicht in dem Sinne, daß die Leute zu wenig zu essen gehabt hätten, sondern in der Form des massenhaften Hungertodes.

Nicht etwa, daß Meslier ausgesprochen modern gedacht hätte. Die gerade sich anbahnende Klassenstruktur nimmt er nicht wahr; er sieht nicht, daß vor seinen Augen eine bürgerliche Gesellschaft im Entstehen begriffen ist; er kennt nur die Bauern, nur ihre Situation. Im Grunde vertritt er immer noch die traditionelle dichotomische Unterscheidung zwischen reich und arm, die er allerdings begrifflich präzise faßt. Hinter den Reichen und Armen tauchen bereits die Herren und ihre Knechte auf, das heißt das Prinzip der Verdoppelung, das dann durch Hegels „Phänomenologie" klassisch wird. Was ihn am tiefsten bewegt, ist die Ungleichheit. Allerdings kommt Meslier einen beachtlichen Schritt voran auf dem

Weg zur begrifflich konkreteren Bestimmung des Problems. Schon bevor das gleiche Recht für alle durch die französischen Revolution zur Wirklichkeit geworden ist, erkennt er, daß die Ungleichheit mehr und anderes ist als die bloße Ungleichheit der Rechtstitel, wie er auch unter der Gleichheit mehr versteht als die juristische Gleichheit vor dem Gesetz. Wenn er die Reichen als Parasiten der Gesellschaft denunziert – wobei er im Grunde alle zu den Parasiten zählt, die nicht von ihrer eigenen Hände Arbeit leben –, dabei aber diese sehr einfache Definition mit der dichotomischen Struktur vermittelt, die aus denjenigen gebildet wird, die arbeiten, und denjenigen, die von der Arbeit anderer leben, so kommt schon die Ausbeutung als die eigentliche Quelle der Ungleichheit heraus. Ein Fortschritt besteht auch darin, daß Meslier keineswegs, wie Mably, für die Einschränkung der Bedürfnisse eintritt. Wohl deshalb nicht, weil er, unter Menschen lebend, die im Elend vegetierten, also nach Wohlstand strebten, zum Wohlstand und zur Befriedigung der Bedürfnisse eine ganz andere Einstellung haben mußte. So kommt es bei Meslier, noch bevor Mably mit seiner Kritik an der Überflußgesellschaft auf den Plan tritt, zur Umkehrung dieser Kritik: Die Gleichheit soll nicht über die Reduzierung der Bedürfnisse erreicht werden, sondern durch ihre Hebung und Verallgemeinerung. Darin liegt schon die Perspektive auf die Gleichheit des Genusses, die später bei Leclerc und den Enragés aufscheint, bei der Linken der französischen Revolution. (In Sachen der Gleichheit ist stets zu beachten, daß die Wohlhabenden die Gleichheit vor dem Gesetz erfanden, daß die Petite Bourgeoisie der Sansculotten auf den Gedanken der gleichen Verteilung des Eigentums kam, während die unteren Schichten der Sansculotten sofort die Gleichheit des Genusses forderten.) Neben der Gleichheit des Genusses wird als Novum auch das Recht auf Leben, und zwar auf ein gutes Leben gefordert.

Wie überaus zornig Meslier war, zeigt sich daran, daß er nicht nur die Revolte unbedingt bejahte, sondern auch den Königsmord, daß also der alte Gedanke der Monarchomachen einen neuen Parteigänger findet – eine Position, die widersprüchlich erscheint: Wenn er nämlich auf der einen Seite das Recht auf Leben verkündet, auf anderen aber die Gewalt bejaht als die notwendig gebotene Form, die Transformation der Gesellschaft hin zur Gleichheit zu bewerkstelligen. Mesliers Bejahung der Gewalt zeigt, daß seine Subversion auf den Aufstand hinausging – wovon er übrigens selbst spricht: Aufruhr ist eines seiner Lieblingswörter. Er stellte sich den Umschwung der gesellschaftlichen Entwicklung in Form

einer Explosion vor, als soziale Explosion der leidenden Massen. Vielleicht wurde bei Meslier schon das Signal einer anderen Revolution geblasen, und so stammt das Folgende weder aus dem „Kommunistischen Manifest“ noch aus dem deutschen Text der „Internationale“, sondern eben vom Abbé Meslier: „Vereinigt euch also, Völker, wenn ihr das Herz dazu habt, euch von eurem gemeinsamen Elend zu befreien.“

Das Leben Morellys dagegen ist weitgehend unbekannt geblieben; sein Hauptwerk, das „Gesetzbuch der Natur“, galt lange Zeit als ein Werk Diderots. Er entwickelte sich, wie Diderot, von der Position der Fürstenerziehung hin zu einem noch rohen Kommunismus. Morelly erging es insofern wie Diderot, indem er seine Konversion zum subversiven Denken erst vollzog, nachdem die Fürstenaufklärung gescheitert war, und sie scheiterte beim zweiten Friedrich von Preußen. Seine erste Schrift ist Friedrich gewidmet und trägt den schönen Titel: „Der Fürst, der die menschlichen Herzen entzückt“. In Wirklichkeit, und dies durchschaute Morelly bald, war Friedrichs Geschäft keineswegs die Verzückung menschlicher Herzen, sondern die dynastische Ausweitung Preußens; und so kam es, daß Morelly diese seine Position aufgab, um die Utopie eines kommunistischen Gemeinwesens zu propagieren. Morelly ist unter den vielen Utopisten seiner Zeit der eigentlich orginelle Kopf, denn während die anderen ihre Gedanken meist in der Form des Pamphlets vortrugen, entwickelt er eine ganz neue Form, den Roman, um die vollendete Konstruktion eines Gemeinwesens auf der Grundlage des Gemeineigentums zu erläutern. Die Gründe dieses Novums sind zum Teil aus den literarischen Einflüssen zu erklären, denen er ausgesetzt war. Ihnen ist es auch zuzuschreiben, daß er sich keine Insel mehr ausdenkt, auf der das vollendete Gemeinwesen liegt, daß er vielmehr das utopische Gemeinwesen definitiv auf der Landkarte verortet, in Peru. Dort, so meint er, sei es schon möglich, dieses Gemeinwesen zu errichten. Der Titel seines Buches erinnert geradezu an bestimmte neuere Modeerscheinungen, die man wohl Postmoderne nennt; Weisheit und Güte werden in irgendwelchen Texten irgendwelcher Häuptlinge irgendwelcher Indianerstämme gefunden – und in der Tat, so viel anders geht Morelly nicht vor, denn sein Roman heißt: „Untergang der schwimmenden Inseln oder Königsgesang vom erlauchten Pilpaï“; Pilpaï ist ein Inkafürst. Die literarischen Vorbilder, an denen Morelly sich orientierte, lassen sich unschwer ermitteln, denn damals erschien das berühmte Buch „Geschichte der Inkas, Könige von Peru“, eine ungewöhnliche Darstellung des Inkareiches als kommunistischer Gesellschaft. Darin fand Morelly etwas, was wahrschein-

lich historisch nicht zutrifft, ihm jedoch wichtig war: Diese kommunistische Gesellschaft gründete auf der Vernünftigkeit, Nützlichkeit und Natürlichkeit des Gemeineigentums. Ebenso wichtig waren Berichte, die aus Mexiko über die alte Aztekenkultur nach Frankreich gelangten, die im 18. Jahrhundert als ein Gemeinwesen des Gemeineigentums galt. Ob das historisch richtig ist, spielte damals keine Rolle, spielt es auch für die Geschichte der subversiven Theorie nicht.

Auch der Jesuitenstaat von Paraguay, der schon Campanella beeindruckte, spielt eine Rolle dabei, Morelly zu entsprechenden Konsequenzen zu führen. Dieses Werk und sein „Code de la nature" kann man, scholastisch gesprochen, als eine Art Summa, als eine romanhafte enzyklopädische Darstellung der gegen das Privateigentum gerichteten gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Institutionen betrachten. Der „Code de la nature" von 1755 war eines der meistgelesenen Bücher der Zeit, und zwar nicht beim gebildeten Publikum, sondern beim einfachen Volk in Stadt und Land, denen das Buch vorgelesen wurde. Wie populär es war, zeigt schon die Tatsache, daß schnell Neuauflagen erschienen: 1757, 1760, 1772 und 1773. Nicht etwa, daß grundsätzlich Neues darin zu lesen wäre. Er ist zwar überaus lesenswert: Morelly geht ganz genau auf die Regelung der utopischen Wirtschaft und Gesellschaft ein, macht interessante Vorschläge zur Erziehung – doch es sind lauter schon bekannte Prinzipien; neu ist, unter den Utopisten vielleicht, die starke Betonung der Wirtschaft. Im „Code de la nature" legt er dar, daß erst die Regelung der Wirtschaft es ermöglicht, die anderen gesellschaftlichen Bereiche vernünftig zu verfassen.

Auch die Eigentumsfrage wird bei Morelly differenziert behandelt. Die Utopisten sprachen zwar immer vom Gemeineigentum, aber es ging doch stark in Richtung Verteilungskommunismus; im Grunde hegen auch Mably und Meslier die Vorstellung, daß die Produktion auch im Kommunismus individuell vor sich geht, daß danach dann die Produkte in Lagerhäuser verbracht werden, aus denen sich die Konsumenten nach Maßgabe ihrer Bedürfnisse und ohne Bezahlung holen können, wessen sie bedürfen. Das ist bei Morelly durchaus auch der Fall, obwohl er in allen Einzelheiten klug darlegt, welche Unterschiede bei der Verteilung verderblicher oder nicht verderblicher Güter auftreten.

Daß er zwischen der Produktion, die gemeinsam sein soll, und der Konsumption, die immer eine individuelle ist, unterscheidet, ist ein Fortschritt. Für ihn hat das Eigentum nur ein Recht im Rahmen des wirklichen Gebrauchs des Produkts. Das ist im Grunde kein reiner Verteilungs-

kommunismus mehr, sondern schon die Andeutung des Produktionskommunismus, wobei die Produkte dann zwar von den einzelnen angeeignet werden, doch aneignungsfähig ist nur, was unmittelbar gebraucht wird. Das heißt nicht, daß hier schon der Gebrauchswert im Spiel ist, denn Tauschwert war bei ihm nicht vorhanden, doch ist zweifellos der Gedanke präsent, daß der Anspruch auf Eigentum nur in der Form des Nutznießens der gemeinschaftlich produzierten Güter bestehen kann. Morellys Zentralbegriff übrigens zeigt, wie differenziert er zu argumentieren vermochte. Während die anderen von der Gleichheit sprachen – gleich, ob als Gleichheit des Eigentums oder des Genusses –, erfindet er eine andere Perspektive darauf – die „harmonische Ungleichheit". Das heißt nichts anderes als: Die vollendete Gesellschaft kennt keine Gleichmacherei, keine nivellierende Gleichheit, sondern eine harmonisch praktizierte Ungleichheit. Morelly meint damit genau das, was später Marxens „Kritik des Gothaer Programms" von 1875 ausmacht: Marx kritisiert die sozialdemokratische Forderung des gleichen Lohns für alle, denn der gleiche Lohn ist schon deshalb ein ungerechter Lohn, weil die Bedürfnisse der Lohnempfänger ganz verschieden sein können. Dies rückt schon Morelly ins Zentrum: Harmonische Ungleichheit bedeutet, daß die Gleichheit nicht darin besteht, daß alle die gleichen Bedürfnisse hätten und befriedigten, sondern sie meint das gleiche Recht eines jeden, seine besonderen Bedürfnisse individuell zu befriedigen. Mit anderen Worten: Morelly meint nicht, die Individuen müßten mit gleichen Gütern gleich gesegnete sein; er entwirft vielmehr das Bild einer durchaus fortgeschrittenen Gesellschaft, in der jedem nach seinen Bedürfnissen gegeben werden soll.

Für alle Denker der Subversion innerhalb der Subversion gilt, daß sie, wie schon Morus und Campanella, auf dem Prinzip der Arbeitspflicht bestehen – durchaus verständlich, denn ihre Intention war gerade, die nicht arbeitenden „Parasiten" zu bekämpfen; doch andererseits wird mit gleicher Verve für die Senkung der Arbeitszeit plädiert. In einer vernünftigen Gesellschaft sollen zwar alle arbeiten, doch so wenig wie möglich. Ihre eigentliche politische Wirklichkeit sollten diese doch manchmal sehr naiven Ideen später gewinnen: nachdem 1789 die subversive Theorie zur bürgerlichen Revolution geworden war.

Hier geht es darum, in der französischen Revolution die Fortsetzung der Subversion aufzufinden. Denn in dieser Revolution und insbesondere in den Verwirklichungsversuchen der utopischen Ideen findet die Revolution in der Revolution statt: die Fortsetzung der Subversion in der Re-

volution, und zwar in zwei Bewegungen, die den Jakobinern nicht ganz geheuer waren und schließlich von ihnen zerschlagen wurden.

Zuerst die Bewegung der unteren Schichten der Sansculotten: die Bewegung der Enragés, der Zornigen und Wütenden; dies Wort meint jemanden, der in Rage gerät. Sie wüteten, und sie waren zornig auf die viel zu milde Haltung der sonst so auf die Guillotine versessenen Jakobiner gegen die Spekulanten und Reichen. So falsch lagen sie nicht damit, denn die Großbourgeoisie hat die „terreur" glänzend überstanden. Und wieder tritt ein Pfarrer auf, ein Prälat: Jacques Roux, „der rote Prälat' genannt, auch er ein zorniger Priester. Marx hielt ihn für den ersten Kommunisten im eigentlichen Sinne. Natürlich ist die Geschichtsschreibung der Nachgeborenen viel klüger und differenzierter, und so findet man auch bei Roux noch Elemente des Verteilungskommunismus, eines keineswegs nur an der Produktion orientierten Kommunismus. Neben Jacques Roux sind Leclerc und Lepeletier die eigentlichen Anführer der Enragés. Die Enragés bildeten sich aus den radikalsten Sektionen der Pariser Bevölkerung. Lepeletier greift Meslier auf und sagt am 30. August 1793: „Es genügt nicht, daß die französische Republik auf Gleichheit begründet ist. Darüber hinaus müssen Gesetze und Sitten dafür sorgen, die Ungleichheit im Genuß zum Schwinden zu bringen." Diese Position ist alles andere als aus der Luft gegriffen, hat ihre gesellschaftliche raison d'être. Zum Beispiel die Ideologie des Kleinbürgers Robespierre mit dem Kult des höchsten Wesens: Er war bekanntlich ein ausgemachter Tugendbold, der die Gesellschaftspolitik an der Tugendhaftigkeit des Menschen ausrichten wollte. Er griff Danton an, weil er ein Genußmensch war. Da kommt aus den untersten Schichten der Pariser Bevölkerung, in denen die ungeschminkte Not herrscht, die einzige Antwort, die es auf das Elend gibt, die Forderung auf ein genußreiches Leben, ein Leben im Wohlstand. Das ist natürlich für die Moralisten aller Zeiten etwas Gesellschafts-, etwas geradezu Anthropologiewidriges. Denn sie wollen die Revolution idealisieren, in ihr die Verwirklichung von moralischen Prinzipien sehen; sie wollen nicht verstehen, daß die Leute das Leben einfach genießen wollen, statt die Wahrheit zu verwirklichen. Die Pariser Weiber etwa kamen vor allem durch den Hunger zur Revolution, nicht um feministische Prinzipien zu verwirklichen. Hunger ist eine starke politische Motivation.

Nicht, daß die Enragés voluminöse Bücher geschrieben hätten; ihre Literatur besteht im Grunde aus Appellen, aus Pamphleten zum Teil. Es handelt sich eher um die Anklage der bestehenden Verhältnisse als um Theorie, eher um Projekte und Entwürfe für eine andere Zukunft. Doch

eines haben sie jedenfalls erreicht: Sie haben die Widersprüchlichkeit des Menschenrechts entschleiert, den formalen Charakter der bürgerlichen Freiheit und Gleichheit klargelegt. Jacques Roux sagt in seinem „Manifest der Enragés“: „Die Freiheit ist ein leeres Gespenst, wenn eine Menschenklasse eine andere verhungern läßt, die Gleichheit ist ein leeres Gespenst, wenn die Reichen durch das Monopol über Leben und Tod der Armen verfügen.“ Auch hier findet sich wieder die Teilung in arm und reich, aber der Klassenbegriff kommt schon ins Spiel: Eine Menschenklasse läßt die andere verhungern.

Die Enragés treibt das gleiche Motiv, das schon andere subversive Denker leitete: die fundamentale Skepsis gegenüber der gesetzlichen Ordnung. Für Roux stand fest, daß die Gesetze einzig und allein von den Reichen für die Reichen gemacht werden. Und die Kritik erscheint hier nicht mehr in Form einer Theorie oder einer Vision, sondern in Form einer politischen Bewegung, das heißt zum geschichtlich ersten Mal konkret: als Aufdeckung des Unterschieds zwischen der formalen Rechtsgleichheit und der materialen ökonomischen Unfreiheit und Ungleichheit. Gegen diese Bewegung gingen die Jakobiner vor, mußten sie vielleicht vorgehen, denn in der Tat galt diese praktische Subversion als Gefährdung der sogenannten Errungenschaften der französischen Revolution; der Errungenschaften vor allem jener jakobinischen Verfassung, die die Jakobiner selbst außer Kraft gesetzt hatten.

Die Bewegung der Frauen in der Revolution ist etwas weltgeschichtlich völlig Neues; sie stellt den ersten Versuch einer Bevölkerungsgruppe dar, in eine geschlossene Ordnung einzubrechen. Natürlich, der Gedanke der Gleichberechtigung der Frau war schon im Kreis der Enzyklopädisten vertreten worden. Jetzt aber kommt etwas anderes zuwege, denn es handelt sich nicht mehr nur um den Gedanken, die Frau sei gleichberechtigt: jetzt stieg „die Hälfte des Himmels“ auf die Straße herab. Die Frauen gehören zu den Subjekten der französischen Revolution, zu den ausschlaggebenden Subjekten; viele der großen Demonstrationen waren Frauendemonstrationen. Ein Grund, warum so viele Frauen bei den Sansculotten marschierten, war, daß im allgemeinen die Jüngeren demonstrieren, und die jungen Männer waren an der Front. Aber die Sansculotten und die Jakobiner veranstalteten gerade selbst eine Revolution, die keine für sich, sondern eine für die anderen war. Die Petite Bourgeoisie hat die „terreur“ erfunden und die Revolution gerettet, damit die Großbourgeoisie im Thermidor an die Macht kommen konnte. Und die Frauen? Sie haben die Revolution zwar mitgetragen, aber sie gingen leer aus.

Nicht, daß die Frauen einheitlich gewesen wären. Wenn man sagt: „die" Frauen der französischen Revolution, „die" Frauen von Paris, so ist das zwar sehr nützlich, dürfte aber der Realität nicht ganz entsprechen. Die Frauen waren durchaus in sich gespalten, auch in den Unterschichten. Die sogenannten „Fischweiber" und die „Hallenweiber" hatten keineswegs die gleichen politischen Absichten. Aber sie verstanden sich in der Tat als Subjekt und marschierten zum Rathaus oder zum Schloß. Innerhalb der Frauenwelt existierte übrigens ein riesiger Gegensatz zwischen den Pariser Weibern, die auf die Straße gingen, und den Damen der Salons, die entweder gemäßigt waren oder konservativ.

Die innere Zerrissenheit der Frauenbewegung, die in Gestalt der zwei wohl bedeutendsten Gestalten manifest wird, ist fundamental: Claire Lacombe, die Freundin des Enragés Leclerc, fordert die Hinrichtung der Königin, während Olympe de Gouges eine Deklaration der Frauenrechte verfaßt und sie der Königin widmet. Claire Lacombe nimmt Teil an der Bewegung der Enragés; mit Olympe de Gouges ist es etwas anderes: hier meldet sich gewissermaßen die Frauenbewegung zum ersten Mal zu Wort. Ob das schon der Feminismus gewesen sein soll? Auf jeden Fall schreibt Olympe einen Text, in dem die Frau im Mittelpunkt steht, die „Deklaration der Frauenrechte", ein sehr eigentümlicher Text, geschrieben als Gegenstück zur „Deklaration der Menschenrechte" von 1789. Im Kontrast erscheint das Recht der Frau: das Recht der Frau auf Eigentum, auf Meinungsfreiheit usw. In vielem ist de Gouges unerbittlicher als das Original: etwa, indem sie Artikel 9 der „Erklärung der Menschenrechte („Ein jeder ist unschuldig, solange seine Schuld nicht bewiesen ist") nicht akzeptiert. Bei ihr lautet der Artikel: „Die Frau muß sofort bestraft werden, wenn man sie für schuldig hält." Diese erstaunliche Gestalt baut sich eine eigene Existenz ganz abseits der Frauenwelt auf, wie sie auf der Straße zu finden war. Insofern ist es zwar richtig, daß die Frauen nicht nur an ihren Hunger gedacht, sondern auch politische Forderungen erhoben haben – aber diese Forderungen wurden in den jakobinischen Klubs gestellt, völlig abseits von der großen Masse der Frauen. Der Klub hieß übrigens „Klub der republikanischen Revolutionäre"; daß er „Klub der republikanischen Revolutionärinnen" geheißen hätte, ist eine Erfindung der modernen Geschichtsschreibung. Interessant und erstaunlich: Olympe de Gouges war eine Frau, die von Anfang an in der Perspektive der Geschlechtsgleichheit der Frauen argumentierte. Daher auch ihr politisch absurder Versuch, an die Königin zu appellieren, sie solle sich der Frauenrechte annehmen. De Gouges glaubte, Marie Antoinette sei eine

Frau; Marie Antoinette war aber keine Frau, sondern sie war die absolute Monarchie. Mit einer „Deklaration der Frauenrechte" konnte sie daher weniger als nichts anfangen.

Olympe de Gouges stieß auf den Widerstand der Jakobiner, wie die Frauen überhaupt leer ausgingen. Obwohl sie die Revolution mitgetragen hatten, wurden sie vom jakobinisch dominierten Konvent nicht akzeptiert. Als Analphabetin hatte de Gouges einen Sekretär, dem sie alles diktierte – daß dieser Sekretär im Zuge der Frauenforschung zur Sekretärin geworden ist, muß man wohl hinnehmen –, und diesem Sekretär soll sie eine Zeitlang jeden Tag eine neue Tragödie in die Feder diktiert haben. Übriggeblieben davon ist nur die „Deklaration". Bezeichnend für die geschichtliche Wirkungslosigkeit dieser Bewegung ist, daß die „Deklaration der Frauenrechte" völlig in der Versenkung verschwand und erst im Zuge der Frauenbewegung wieder ans Tageslicht gefördert wurde. Von diesen Frauen ist in den gängigen Handbüchern der politischen Ideen nicht die Rede. Aber ein Trost bleibt: Auch von Morelly und Meslier ist im allgemeinen nicht die Rede.

In der französischen Revolution wurde die Subversion zur Revolution; sie wurde praktisch und sie wälzte um. Mit dem Jahr 1789 beginnt das Zeitalter der Revolutionen: 1789, 1793, 1830, 1848, die Pariser Commune bis hin zur Oktoberrevolution und weiter. Was sich dann entwikkelt, sind keine subversiven Theorien mehr, sondern Revolutionstheorien. Damit ist die Geschichte „der Sache selbst" zu Ende. Von nun an, bis zum Oktober 1917, steht die Revolution auf der Tagesordnung.

Subversion auf deutsch

Mit der französischen Revolution ist die Epoche der Subversion zu Ende und sie geht über in die Epoche der Revolutionen und der Revolutionstheorien. Hier ist kein Platz mehr für praktische oder theoretische Subversion, und es entsteht das Problem, wie es um die Subversion in einer Periode revolutionärer Prozesse bestellt ist.

Die Subversion an der Macht – das kann es gar nicht geben, es sei denn, sie ist Revolution geworden und besitzt die Macht. Wie sieht die Subversion in der Revolution aus? Am Beispiel der Enragés, des „roten Prälaten" Jacques Roux und des Pariser Frauenklubs wurde gezeigt, wie inmitten des revolutionären Prozesses der jakobinischen Revolution sich doch Subversives anmeldete. Aber es war eine Subversion, die die bürgerliche Revolution über sich selbst hinaustreiben wollte. Daraus ergibt sich ein vorläufiges Fazit: Die Subversion ist eine Arbeit – keineswegs nur intellektueller Art: man denke nur an Fra Dolcino – auf die Revolution hin; sie ist eine Umwälzung, vielleicht auch eine des Bewußtseins, in Richtung auf eine radikale, revolutionäre Umwälzung. Das mag der Grund sein, warum am Anfang der theoretischen Tätigkeit vieler Revolutionäre immer die Subversion liegt, das heißt die Renitenz gegen das Vorfindliche. So könnte man sagen, daß sich in den Jugendschriften von Marx Subversives vorbereitet – die Revolution ist bereits da, aber Marx bleibt zunächst theoretisch wie praktisch subversiv. Dies ist vielleicht der Grund, warum in den „Grundrissen", die dem „Kapital" in der Analyse der kapitalistischen Produktionsweise vorangehen, Marx als subversives Element daherkommt. Antonio Negri hat die „Grundrisse" deshalb als eine Wissenschaft der Krisen und der Subversion bezeichnet.

Gegenwärtig steht die Revolution gewissermaßen im Büßergewand da; und da stellt sich die Frage, wie es heute um die Chancen der Subversion steht, um die gesellschaftliche Negation. Und dies in einer Gesellschaft, die nicht auf eine revolutionäre Situation zusteuert, wobei retrospektiv von dem eigentümlichen, sehr brüchigen Verhältnis zwischen Revolution und Konterrevolution in Deutschland die Rede sein sollte. Oder davon, wie das negierende Element sich verhält in einer Gesellschaft, deren Kennzeichen die präventive Konterrevolution ist. Die Karlsbader Beschlüsse vom August 1819 kamen vor der Revolution von 1830.

Marx hat (vielleicht zu Recht) gesagt, das besondere Merkmal der deutschen Geschichte liege darin, daß die Konterrevolution hierzulande schon da sei, bevor die Revolution – natürlich war die französische gemeint – das Land überhaupt erreicht hat.

Die französischen Revolution betreffend, scheint ein Nachtrag notwendig zu sein. Denn wie verlief die subversive Linie im Deutschland nach der französischen Revolution – erst unter der Besatzung, dann unter Metternich im Zeichen einer siegreichen Restauration und der Involution einer erneut stabilisierten Staatlichkeit? In dieser Zeit kündigt sich etwas an, was später zur feststehenden Redewendung werden sollte: „das andere Deutschland“. Das soll ein Deutschland sein, das, stets im stillen Winkel der Geschichte, sein eigenes Leben geführt hat. Modern gesprochen könnte man von der ewigen Spaltung zwischen Geist und Macht in Deutschland sprechen. Doch im Kontext der französischen Revolution war diese Spaltung um einiges konkreter; sie war nicht etwa eine theoretische Trennung der Intellektuellen vom Volk, sondern die viel schlimmere Tatsache, daß es in Deutschland zwar Jakobiner gab – aber Jakobiner ohne Sansculotten, einen Generalstab ohne Armee.

Schon Hölderlin fiel diese Spaltung auf, und er faßte sie in seinem Gedicht „An die Deutschen“ mit der schönen Metapher: tatenarm, gedankenvoll. Die Subversion war ohne jeden Zweifel präsent, aber sie war eine nur intellektuell-akademische Größe – und so ist es bis auf den heutigen Tag. Es handelt sich bei den deutschen Jakobinern teils um bekannte, teils um unbekannte Gestalten, von denen einige herausgegriffen werden sollen, um zu zeigen, daß sich etwas tat, was inzwischen in die Vergessenheit abgedrängt worden ist: so der Freiherr Adolph Knigge und sein Zeitgenosse Benjamin Erhard.

Benjamin Erhard war eine eigentümliche Gestalt, gewiß ein subversives Element; er selbst hielt sich für einen Revolutionär, obwohl er Kantianer war. Er orientierte sich am späten Kant, am Kant des Streits der Fakultäten, am Kant der Parteilichkeit der Wissenschaft – wie der junge Fichte, der sich ebenfalls am späten Kant orientierte. Erhards schwer zu lesende Hauptschrift von 1794 heißt: „Über das Recht des Volkes auf eine Revolution.“ Erhard ist der Geschichtsschreibung zum Opfer gefallen, der Geschichtsschreibung der Sieger, die die Unterlegenen nicht nur mit Verachtung, sondern zudem mit kollektivem Verschweigen straft. In den Geschichten der deutschen Philosophie fehlt sein Name, auch in den Lexika. Damals wurde seine Schrift durchaus gelesen und war bekannt (sie verfiel der Zensur); sie wurde diskutiert, doch eben nur in akademi-

schen Kreisen. Schuld daran ist auch seine Orientierung an der kantischen Philosophie, was die Schrift schwer lesbar, vielleicht sogar langweilig macht. Denn Erhard fordert keineswegs – im Sinne etwa französischer Pamphlete – mit flammenden Appellen zur Revolution auf, sondern will streng theoretisch das Recht auf Revolution aus der menschlichen Existenz selbst ableiten. Ihm geht es um zweierlei: einmal um die Rechtfertigung der französischen Revolution vor dem deutschen Publikum – das eint ihn mit Fichte, der von den deutschen Fürsten bekanntlich im Namen der französischen Revolution die Freiheit zurückforderte. Zum zweiten ergeht die Aufforderung an das deutsche Volk, die Revolution zu machen: „So tut ein Volk recht, wenn es die Revolution macht." Doch sein Buch ist nur ein philosophisch-theoretisches Werk, dem unmöglich die Wirksamkeit beschieden sein konnte, die die französischen Schriften hatten; das vor allem unmöglich die Sansculotten in Bewegung bringen konnte, die es auch in Deutschland zwar gab, aber nur ganz bewußtlos. Daß Erhard beim Publikum nicht ankam, hat mit dem berühmt-berüchtigten Stand der sozioökonomischen Entwicklung Deutschlands zu tun. Es war noch immer das Land der Dichter und Denker, auch zu einer Zeit, als andere Länder sich bereits der Ökonomie zugewandt hatten.

Erhard ist in Vergessenheit geraten, aber dem Freiherrn von Knigge ist womöglich Schlimmeres widerfahren – er wurde zum Benimm-Knigge degradiert. Sein Werk wird in den Lexika unter dem Namen „Über den Umgang mit Menschen" geführt und erschien 1788, dem Jahr vor der französischen Revolution. Der tatsächliche Titel lautet anders: „Das richtige Benehmen oder Ratschläge des Freien Herrn Knigge (nicht: des Freiherrn von Knigge) für den Umgang mit dem Despotismus". Knigge intendierte anderes als gutes Benehmen. Er war ein rigoroser Jakobiner, resoluter noch als Erhard, der sich eine eigentümliche Aufgabe gesetzt hatte: dem Bürger, dem Bourgeois zu demonstrieren, daß man vor Despoten keine Angst zu haben braucht, nur weil der Despot andere Umgangsformen an den Tag legt. Knigge fordert den Bürger also auf, sich diese Umgangsformen anzueignen, um den Despoten Paroli bieten zu können.

Knigge ist damit sehr modern, denn auch die deutschen Gewerkschaften organisieren Kurse für ihre Funktionäre, die sie in die Aufsichtsräte entsenden; Benimm-Kurse, wie man mit einem Manager umgeht, damit man nicht von vornherein ins Hintertreffen gerät. Dies war Knigges Absicht: den Bürgern die Ängstlichkeit zu nehmen im Umgang mit den Fürsten. Nach der französischen Revolution ging er allerdings noch wei-

ter. Er begrüßte sie nicht nur, sondern machte Propaganda für sie. Sicherlich war auch sein Stil nicht unbedingt dafür geschaffen, volkstümlich zu sein. Seine wichtigste Revolutionsschrift von 1792 hat den wunderlich barocken Titel: „Joseph von Wurmbrand kaiserlich Abessinischen Exministers, jetziger Notar in der Reichsstadt zu Bopflingen, politisches Glaubensbekenntnis mit Hinsicht auf die Französische Revolution und deren Folgen" – wo Bopflingen liegt, weiß nicht einmal der ADAC. Unter diesem so poetisch klingenden Titel werden allerdings ganz handfeste Forderungen erhoben, unter anderem die, die Laternen einem humaneren Zweck zuzuführen als dem, immer nur blöde die Straßen zu beleuchten. Trotzdem wurde Knigge vereinnahmt und zum Benimm-Knigge gemacht.

Genauso vereinnahmt wurde das interessanteste Phänomen des „anderen Deutschland": die Literatur des Vormärz. Der Vormärz wurde als Kultur vereinnahmt, so daß durchaus subversive Gestalten wie Heine zwar nicht zu Dichtern oder Schriftstellern degradiert, aber ihrer politischen Substanz beraubt wurden. Die Politik wurde zur Literatur, und so konnte die Sprengkraft ihrer Gedanken nicht zum Zuge kommen. Dabei ist, was das Verhältnis der Aufklärung zum Volk betrifft, zu bedenken, daß die Literaten des Vormärz keineswegs für das Volk schrieben – im Gegensatz zu denen der französischen Revolution. Man denke nur an die Auseinandersetzung zwischen Diderot und Voltaire: Voltaire wollte nicht für das Volk schreiben, Diderot hielt die Popularisierung des Wissens für die wahrhaftige Aufgabe der „Enzyklopädie". Dieser Sachverhalt: im Abseits der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu stehen, wird so recht daran ersichtlich, daß erst der Weberaufstand von 1844 stattfinden mußte, damit die deutschen Dichter sich dieser Realität erinnerten. Heines Weberlied wurde ja post festum gedichtet, der Aufstand selbst war eine spontane Revolte, war die Ankündigung einer proletarischen Bewegung, die ohne Inspiration durch irgendwelche literarischen, politischen oder sonstigen Schriften ihre Bahn fand.

Eine Ausnahme ist Georg Büchner. In der Bewertung Büchners muß man allerdings vorsichtig sein; nicht weil er etwa nicht hätte wirken wollen – die anderen wollten im Grunde nicht wirken –, sondern weil er zu früh gestorben ist. Doch sein „Hessischer Landbote" von 1834 – der die berühmte Aufforderung enthält, den Hütten den Frieden zu bringen und den Palästen den Krieg; man hat sie die erste sozialistische Flugschrift genannt – hat im Laufe der revolutionären Wirren von 1848 zweifellos gewirkt. Büchner erreicht hier eine neue Qualität der Agitation, ein neues Niveau im Appell zur Emanzipation. Ihm gelingt es, in seinem

„Hessischen Landboten“ zwei Momente zu verbinden, die sonst immer auseinanderfielen: Appell zur Revolte einerseits, statistische Analyse andererseits. Er fordert nicht nur die Hütten auf, sich gegen die Paläste zu erheben, sondern er beschreibt auch empirisch, was Elend, was Armut ist.

Zwischen Subversion und Revolution findet sich eine andere literarische Gestalt, die, im Gegensatz etwa zu Heine, politisch tätig war; eine Gestalt, die wiederum in der bürgerlichen Geschichtsschreibung nicht besonders populär ist, die aber dafür um so mehr von der Geschichtsschreibung der Arbeiterbewegung berücksichtigt wurde: Wilhelm Weitling (1808-1871). Sein politischer Aktivismus beschränkte sich nicht darauf, im „Bund der Geächteten“ und später im „Bund der Gerechten“ zu arbeiten, sondern er war mit Blanqui am Aufstand von 1848 beteiligt. Seine 1843 erschienene Schrift „Evangelium des armen Sünders“ knüpft im Grunde an chiliastische Gedanken an.

1848 tritt dann ein neues Subjekt auf die weltgeschichtliche Bühne, praktisch wie theoretisch: die proletarische Bewegung. Was Praxis und Theorie dieser Bewegung angeht, so ist manifest, daß in ihr keineswegs alle Widersprüche verschwanden, auch dann nicht, als sie eine revolutionäre Bewegung geworden war. Die Auseinandersetzung zwischen der Anarchie und dem Marxismus in der ersten Internationale – wobei die Sache selbst verdeckt, zum Teil verschärft wurde durch die Reduzierung des Konflikts auf die persönliche Auseinandersetzung zwischen Marx und Bakunin – war keineswegs der Kampf des antiautoritären Prinzips gegen das autoritäre, sondern es war der ganz und gar persönliche Streit zweier zutiefst autoritärer Knochen, von denen keiner nachgeben wollte und jeder den anderen aufs Mark beschimpfte: War der eine ein „schmutziger Slawe“, dann der andere ein „preußischer Jude“.

Die Geschichte der Arbeiterbewegung zeigt, daß sich im Spannungsfeld dieser Positionen tatsächlich – wenn auch nicht in Mitteleuropa, so doch anderswo – die Emanzipation entfalten konnte. In Mitteleuropa besaß die Sozialdemokratie zwar einen Querkopf in Johann Most; er aber wurde 1880 ausgeschlossen und ging nach Amerika, um dort die anarchistische Bewegung mitzugestalten. Wichtiger war die Auseinandersetzung in den romanischen Ländern und im zaristischen Rußland. Diese Formen der Arbeiterbewegung enthalten, wenn auch in unterschiedlicher Intensität, Subversives und Revolutionäres. Zwar gab es auch in Deutschland eine revolutionär-syndikalistische Strömung, aber sie wurde durch die Übermacht der Sozialdemokratie marginalisiert. Anders in den romanischen Ländern und in Rußland: Dort existierte nicht eine von vornher-

ein einheitliche Arbeiterbewegung; zum einen gab es ohnehin nur wenige Arbeiter, zum anderen war zunächst die Präsenz der Volksfreunde, dann auch der Anarchiker viel stärker als in Deutschland. Die verschiedenen Formen der Arbeiterbewegung kommen also auch daher, daß in der deutschen Sozialdemokratie Marx und Lassalle zusammenkamen, während in der französischen, italienischen und spanischen Arbeiterbewegung, zum Teil auch in der russischen, Marx und Bakunin zwar widerwillig, aber schlußendlich doch zusammenfanden.

Ein neues Subjekt hatte also die Weltbühne betreten. Nach 1848 begann es sich zu Wort zu melden, sich zu organisieren, bis hin zur Oktoberrevolution – und damit hatte sich eine ganz andere Situation ergeben, aber den Zeitungen und der Tagesschau zufolge ist es so, daß dieses Subjekt und seine innige Verbundenheit mit Vernunft und Kommunismus mittlerweile selbst Geschichte sind – so daß man fragen muß, ob die subversive Linie auf das Zeitalter der Restauration zurückgeworfen ist; erstens das Subjekt, zweitens wir alle. So muß nun, am Ende, gefragt werden: Hat, was auf der Spurensuche nach der subversiven Theorie aus der Versenkung geholt wurde, nur einen historiographischen, oder hat es auch einen praktischen Wert? Hat die Subversion noch eine Zukunft, eine historische Perspektive?

Es versteht sich, daß die subversiven Elemente in ihrer eigenen Substanz, in ihrer eigenen Qualität anerkannt werden müssen; man darf also aus Thomas Müntzer keinen Atheisten machen, denn er war keiner, erst recht nicht im modernen Sinne des Wortes. Aber die Frage, ob sie uns nicht etwas zu sagen haben, bleibt – nicht in ihrer gewiß zeitlich bedingten Anschauung und Theorie, sondern in der Perspektive. Diese Perspektive wäre nicht inhaltlicher, sondern substantieller Natur, denn darin bestünde sie, daß die subversive Linie nun, da die Revolution ad acta gelegt worden zu sein scheint, fortgehen soll.

Am Anfang unserer Beschäftigung mit der subversiven Theorie standen zwei Definitionen, eine aus einem realsozialistischen, eine aus einem bürgerlichen Lexikon. Ich hatte darauf hingewiesen, wie verblüffend ähnlich sich diese Definitionen sind: die Subversion gilt als von außen gesteuerte, feindselige Tätigkeit – auf der einen Seite gegen die freiheitlich-demokratische Grundordnung, auf der anderen gegen den realen Sozialismus. Jetzt haben wir eine ganz neue Lage, und demnächst wird es wahrscheinlich nur noch eine Definition geben, eine einheitliche, dem gemeinsamen Haus entsprechend. Diese Definition der Subversion wird dem Baustil des Architekten entsprechen – also sehr stabil sein und mas-

siv. Besonders schön wird sie nicht sein, dafür aber unwirtlich. Wer also eine gewisse Sympathie für die subversive Linie hegt, hat sich auf eine neue Unwirtlichkeit vorzubereiten. Gleich, ob Eva oder Prometheus – der Subversion steht Unwirtliches bevor, und die Elemente, die sich ihr zurechnen, werden wieder einmal lichtscheue, finstere Elemente sein, weil die einzige Lichtquelle in den herrschenden Werten liegt. Wenn jedoch das Licht des erneuerten Wertesystems in Wirklichkeit nicht strahlt, wenn Geborgenheit nur im Dunkeln zu finden ist und bei den Dunkelmännern, dann wiederum wäre die Subversion das wahre Licht.

Diese Vorlesung war der Versuch, die Subversion auf den Begriff zu bringen, das heißt die gängigen Darstellungen zu überwinden und zu einem Kriterium der Subversion zu gelangen; zu einem Begriff, der entscheiden hilft, ob Subversion, also Umwälzung, tatsächlich stattfindet. Was Umwälzung sei, wurde anhand des kategorischen Imperativs bestimmt – aber nicht anhand des kantischen, sondern anhand des marxschen: alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein gedemütigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes und verächtliches Wesen ist. Marx also. Und jetzt erheben sich zwar keine Zweifel, aber doch Einwände, denn dieses Motto macht im Grunde doch den Kern des kommunistischen Projekts aus. Was Marx mit dem kategorischen Imperativ sagt, sei eigentlich das Projekt des Kommunismus, ein Satz, der die Revolution einläuten soll. Aber, so kann man in der „Bild"-Zeitung lesen, der Kommunismus ist tot.

Norberto Bobbio, der große alte Mann der italienischen politischen Philosophie, hat in einem Zeitungsartikel all diejenigen, die den Kommunismus für tot halten, des Illusionismus bezichtigt. Er unterscheidet den historischen Kommunismus vom wirklichen; der historische hat viele Formen, denn es gibt nicht nur den Parteikommunismus der Sowjetunion, es gibt nicht nur den marxschen Kommunismus, sondern es gibt auch den der linken Sophistik des alten Griechenland, dazu noch die falsche Form des Kommunismus bei Plato, weiter den von Campanella und Morus – alles Formen von Kommunismus, die historisch und also überholt sind. Doch das hat mit dem wirklichen Kommunismus, mit seiner Realisierbarkeit nichts zu tun. Was die Frage angeht, ob der Kommunismus überhaupt zu realisieren ist, müssen zwei Aspekte beachtet werden: zum einen, ob das revolutionäre Projekt in sich konsistent ist, und zum anderen, inwiefern es tatsächlich den Bedürfnissen der Leute entgegenkommt. Denn ein revolutionäres Projekt, das zwar voller schöner Ideen ist, aber – um mit Marx zu sprechen – die Massen nicht ergreift,

ist illusionär. Eine Idee wird nur in dem Maße zur materiellen Gewalt, in dem sie die Massen ergreift. Zur Beförderung der Subversion muß also anderes unternommen werden, als es die deutschen Intellektuellen im Vormärz taten, das heißt, man darf seine subversiven Gedanken nicht für sich behalten oder sie literarisch verpacken wollen.

Warum aber sagt Bobbio, daß es eine Illusion sei, den Kommunismus für tot zu erklären? Im Grunde paraphrasiert er nur den kategorischen Imperativ. Solange auf der Welt nicht Millionen, sondern Milliarden von Menschen im Zustand der Unterdrückung und Ausbeutung leben, kann der Kommunismus unmöglich tot sein. Und Bobbio folgert mit einer für einen bürgerlichen Philosophen verblüffenden Dialektik: der Kommunismus kann nur dann erledigt sein, wenn man ihn verwirklicht hat.

In der anbrechenden Kälte der neuen Weltordnung müßte sich die subversive Theorie ihre geschichtliche Aufgabe aufs Neue aneignen, die darin besteht, immer dann das ganz Andere zu vergegenwärtigen, wenn die Aktualität der Revolution bis auf weiteres suspendiert worden ist. Dann ist die Zeit nicht so sehr der subversiven Aktion als der subversiven Theorie. Die Subversion ist eine Arbeit auf die Revolution hin, sie ist nicht die Revolution selbst – doch ist sie notwendig, um der Revolution behilflich zu sein in der schwierigen Zeit des Überwinterns. Das ist nicht das erste Mal der Fall: Es hat im Laufe der Geschichte immer wieder Perioden des Überwinterns gegeben. Man denke nur an die Ära Adenauer, und eben so eine Zeit scheint bevorzustehen. Solche Zeiten muß die Revolution überdauern, und dabei hat ihr die Subversion behilflich sein. Ob daher Kommunismus, Revolution und revolutionäres Subjekt tatsächlich tot sind, bleibt dabei eine offene Frage. Spinoza, Hegel, Marx ist der Totenschein wiederholte Male ausgestellt worden – na und?

Was ins Haus steht, ist eine sehr harte, mühselige Maulwurfsarbeit; sie ist alles, was heute zu tun bleibt. Natürlich ist Maulwurfsarbeit nicht sonderlich befriedigend, denn ein sichtbarer Erfolg bleibt naturgemäß aus. Es ist eine Arbeit, die man auf sich nimmt, ohne zu wissen, ob sie jemals zu einem guten Ende führt, eine Arbeit, deren Wert für die geschichtliche Perspektive im Ungewissen bleibt.

Man muß ein Maulwurf auch dann sein, wenn viele Illusionen zerstoben sind. Vielleicht gibt es Leute, die sich auch in der Aufbruchsstimmung der späten 60er keine Illusionen gemacht haben, die sich schon damals bewußt waren, daß man noch einiges wird aushalten müssen, die sich daher nicht der Illusion hingaben, im Osten liege die utopische Gesellschaft. Und es mag Illusionen geben, die existenznotwendig sind;

doch oft ist es nötig, sie zu ernüchtern. 1968 habe ich dem Rudi Dutschke eine schöne Illusion zerstört. Wir trafen uns auf einer Party, er stürmte ins Zimmer – er war überhaupt ein sehr stürmischer junger Mann –, kam auf mich zu und sagte: „Wenn wir uns verbinden, können wir demnächst in Berlin die Räterepublik ausrufen." Da genügte die einfache Bemerkung: „Und was machen wir mit den Besatzungstruppen? Was macht die Berliner Räterepublik mit den amerikanischen, englischen und französischen Soldaten?"

Die Illusionen sind zerstört, die Weltlage ist widersprüchlich – und da ist es gut, eine gewisse Vorsicht walten zu lassen. Den Vorwurf des Illusionismus kann man gegen seine Urheber wenden. Und damit komme ich zum Beschluß, der da lautet: Daß der Kommunismus passé sein soll, daß die Gesellschaft der Freien und Gleichen tot sein soll, daß die liberale Demokratie und der nackte Kapitalismus den Endsieg über die Geschichte errungen haben sollen – das ist die Illusion der bürgerlichen Jahrtausendwende. In diesem Sinne ende ich mit Goethe: Ich lasse euch hoffen.

Literatur

Eduard Bernstein, *Sozialismus und Demokratie in der großen englischen Revolution;* Stuttgart 1908

Rüdiger Bubner (Hrsg.), *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung.* 8 Bde; Stuttgart 1978-1984

Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung;* Frankfurt a. M. 1959

Giordano Bruno, *De la causa, principio e uno;* 1584

Ders., *De l'infinito, universo e mondo;* 1584

Die zwölf Artikel der Bauern 1525, in: Flugschriften aus der Reformationszeit 20; Halle 1953

Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker;* Hamburg 1957

Iring Fetscher/Herfried Münkler (Hrsg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen;* München 1985-1988

Karl Kautsky, *Vorläufer des neueren Sozialismus.* Bd. 2: *Der Kommunismus in der deutschen Reformation;* Stuttgart 1919

Karl Kautsky/Paul Lafargue, *Vorläufer der neueren Sozialismus.* Bd. 3: *Thomas More. Thomas Campanella. Der Jesuitenstaat in Paraguay;* Stuttgart 1922

Freier Herr Knigge (Adolph Freiherr von Knigge), *Das richtige Benehmen oder Ratschläge für den Umgang mit Despoten;* 1788

Ders., *Josephs von Wurmbrand, Kaiserlich abyssinischen Ex-Militärs, jezzigen Notarii caesarii publici in der Reichstadt zu Bopfingen, politisches Glaubensbekenntnis, mit Hinsicht auf die französische Revolution und deren Folgen;* 1794

Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus;* Frankfurt a. M. 1974

Wiltrud Lingnau/Matthias Mayer, *Das richtige Benehmen oder Ratschläge des freien Herrn Knigge für den Umgang mit dem Despotismus.* Seminararbeit; Berlin 1987

Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio;* 1519

Tadeusz Manteuffel, *Nascita dell'eresia.* Aus dem Polnischen von D. Bigalli; Firenze 1975

Thomas Müntzer, *Die Fürstenpredigt und andere politische Schriften;* Leipzig 1956

George H. Sabine, *A History of Political Theory;* New York 1951

Baruch de Spinoza, *Tractatus Theologicus-Politicus* (1670); dt.: *Theologisch-politischer Traktat;* auf der Grundlage der Übersetzung von Carl Gebhardt neu bearbeitet, eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawlick, Hamburg 1984

Ders., *Tractatus Politicus* (1677); dt.: *Abhandlung vom Staate;* übersetzt von Carl Gebhardt, eingeleitet von Klaus Hammacher, Hamburg 1977

Felice Tocco, *Storia dell'eresia nel medioevo;* Genova 1989

Jean Touchard, *Histoire des idées pollitiques;* Paris 1959

Ernst Troeltsch; *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen;* Tübingen 1922

Friedrich Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie.* Teil 1: *Die Philosophie des Altertums.* Hrsg. von K. Praechter; Basel/Stuttgart 1957

Giambattista Vico, *De antiquissima italorum sapientia* (1790);

Ders., *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744); dt.: *Die neue Wissenschaft von der gemeinschaftlichen Natur der Nationen.* Auswahl, Übersetzung und Einleitung von Ferdinand Fellmann, Frankfurt 1981

Wilhelm Weitling, *Garantien der Harmonie und Freiheit* (1842). Mit einem Nachwort herausgegen von Ahlrich Meyer; Stuttgart 1974

Wilhelm Windelband; *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,* Tübingen [15]1957

Im Wintersemester 1989/90 hielt Johannes Agnoli seine Abschiedsvorlesung an der FU Berlin. Beginnend mit dem alten Griechenland und dem Spartakusaufstand, über die Bauernkriege, die Renaissance und die Aufklärung hinweg, über Wilhem Weitling, Karl Marx und Michail Bakunin bis in die Gegenwart hinein zeigt Agnoli was es heißt, den Antagonismus gegen Herrschaft und Ausbeutung zu praktizieren und ihn zugleich zu denken.

ISBN 3-924627-41-X